

Freyer, Hans
Theorie des objektiven Geistes

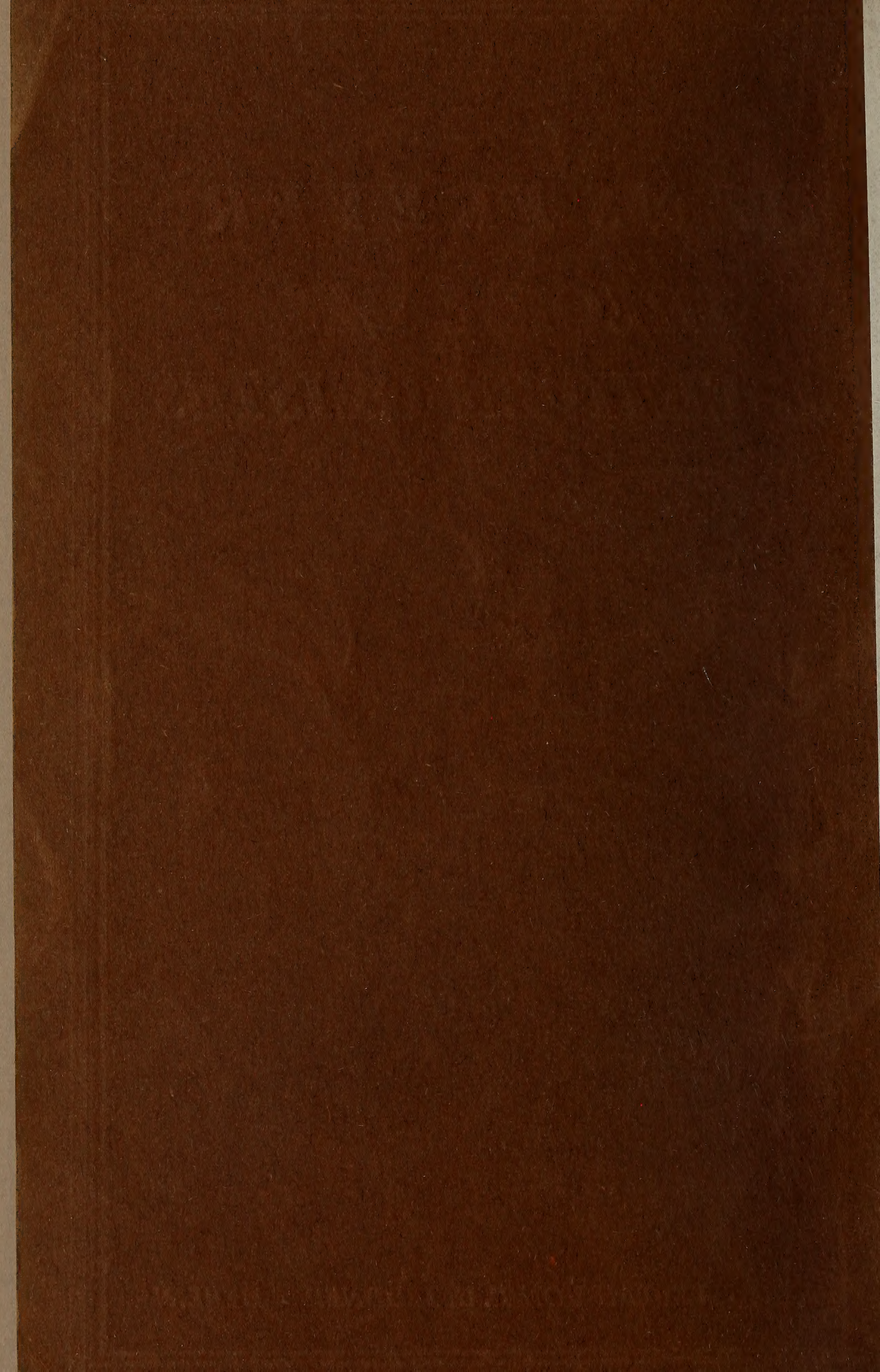


HANS FREYER

THEORIE DES OBJEKTIVEN GEISTES



LEIPZIG · VERLAG VON B. G. TEUBNER · BERLIN



THEORIE DES OBJEKTIVEN GEISTES

EINE EINLEITUNG IN DIE KULTURPHILOSOPHIE

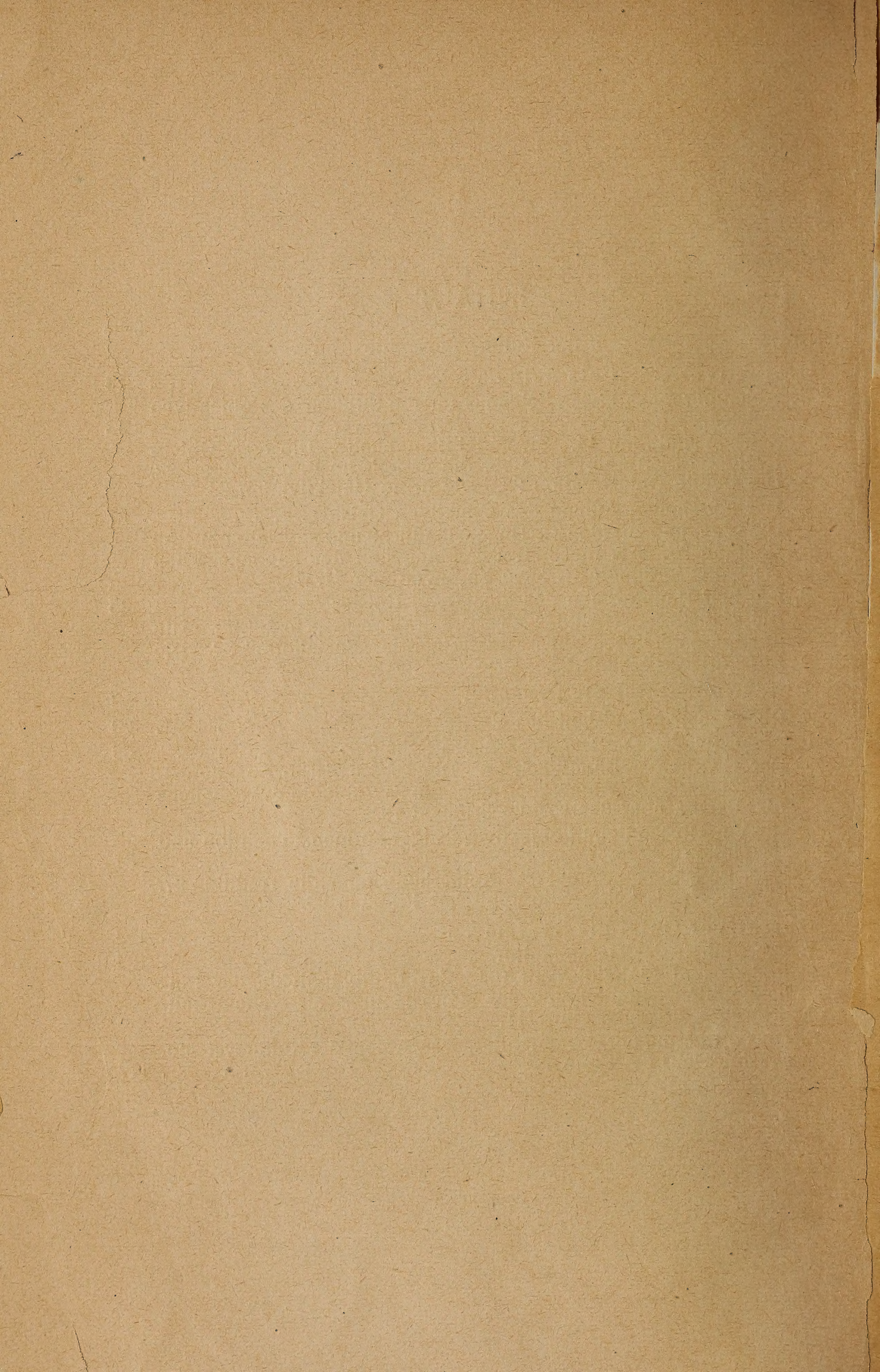
VON

DR. HANS FREYER
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT KIEL



VERLAG UND DRUCK VON B.G.TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1923

INHALT



EINLEITUNG

DER BEGRIFF DER KULTURPHILOSOPHIE

Die Geisteswissenschaften finden ihr Material und ihre Probleme überall da, wo Gebilde und Veränderungen der äußeren Welt als Ausdruck menschlichen Lebens aufgefaßt werden können. Den Stein als materielles Gefüge erforschen Physik und Chemie. Aber daß dieser Stein vor Zeiten durch ein paar grobe Schläge zum Hammer zurechtgehauen wurde, oder daß krause Zeichen auf ihn geritzt sind, das macht ihn zum Dokument eines Menschentums. Nun scheint ein seelischer Sinn durch seine Materie hindurch, und so apperzipiert ist er mit einem Male aus einem Gegenstand der Mineralogie zu einem Gegenstand der Geisteswissenschaften geworden.

„Durch eine Transposition aus der Fülle der eigenen Erlebnisse" (Dilthey) dringt unser Verstehen in die fremden Lebensäußerungen ein. Dort lebten artverwandte Wesen: wir lesen, was sie geschrieben, wir sehen, was sie gemalt, wir finden, was sie gebaut haben. Ein Stück Erde ist durch das Wirken ihres Geistes mitgestaltet worden. Indem der Lauf der Welt uns die Niederschläge dieses Wirkens in Überresten überliefert hat, steht nun, über Zeiten und Räume hinweg, Geist dem Geiste gegenüber. Glichen die beiden nicht einander in ihrer Grundstruktur, so fände kein Verstehen statt: die Gemeinsamkeit der Menschennatur in ihrem wesentlichen Bau hier und dort ist die Bedingung des geisteswissenschaftlichen Auffassens. Weil wir selbst von Gefühlen bewegt werden, Trieben folgen, zwecktätig handeln, Vorstellungen verbinden, Begriffe schmieden und dieser seelische Strukturzusammenhang als unser eigenstes Wesen in unser Erlebnis fällt, darum können wir uns in die Auswirkungen fremden Menschentums hineinversetzen und, was in ihnen an seelischem Gehalt ist, nachschöpferisch abbilden. Einiges ist uns verwandter (wir hätten es gleichsam selbst tun können), einiges fremder. Aber auch das fremdeste: die grausamen Sitten eines Negerstammes, die bizarren Kunstformen einer Halbkultur, finden in uns irgendwelche Kräfte und Regungen vor (latente vielleicht, in unserm eigenen Leben nie zutage tretende), von denen aus sie verstanden werden. Vielleicht daß dann Atavismen in uns erwachen, oder daß verschwiegene und verleugnete Teile unsres Wesens, die wir aus dem organischen System unsrer Persönlichkeit ausgegrenzt haben, widerhallen, so wie eine verborgene Saite plötzlich selbsttätig mitschwingt, wenn anderswoher ihr Ton erklingt.

Hier wurzelt das Gefühl der unendlichen Bereicherung, das jeder Mensch mit historischem Bewußtsein der Geschichte gegenüber dankbar empfindet. Eine Fülle menschlichen Gehaltes, den wir aus eigenen Kräften nie realisieren würden, strömt uns, lebendig geworden durch die Berührung mit unserm verstehenden Sinn, dauernd aus den Ruinen der geschichtlichen Welt zu.

Die geistige Haltung, die durch das Wort Verstehen gekennzeichnet wird, ist ein Hauptstück im Ethos derjenigen Epoche, in der sich unsre Geisteswissenschaften befestigt haben; jener Epoche, die von Herder, Winkelmann und Möser zu Wolf, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel, Schleiermacher, Bopp und Jacob Grimm reicht, und deren Analyse eines der großen Themen des Diltheyschen Denkens gebildet hat. Aus den tiefsten Kräften des deutschen Geistes ist damals diese willige Ergebung ans Objekt, diese Universalität des Mitempfindens, diese forschende Liebe zu dem Eigenleben der historischen Dinge, diese geschulte Auffassung ihrer inneren Form erwachsen: eine sittliche Leistung von höchstem Rang. Denn das historische Bewußtsein, das damals fest errungen wurde, ist wahrlich kein passives Abspiegeln fremder Geistestat aus Mangel an eigener, kein Übermanntwerden des Lebens durch die Historie. Sondern es ist ein höchst tätiges Verhalten zur geistigen Welt, den Eroberungszügen vergleichbar, die der schaffende Künstler in unbekannte seelische Länder führt. Tore werden aufgestoßen, Gipfel erarbeitet, Tiefen erbohrt. Mit dem Enthusiasmus zur Sache, der das Ich auszulöschen scheint, verbindet sich die Klarheit des methodischen Bewußtseins, mit der schöpferischen Vertiefung des eigenen Selbst die Zucht der kritischen Objektivität. Und daß die hohe Zeit unsrer systematischen Philosophie, unsrer Dichtung und Musik mit derjenigen der Geisteswissenschaften zusammenfällt, ist kein chronologischer Zufall; sondern Äußerungen des gleichen schöpferischen Vermögens, kanonartig miteinander verschlungen, oft in denselben Männern zur höchsten Leistung verbunden, ergeben beide Bewegungen allererst zusammen die Einheit der klassisch-romantischen Bildung.

Diesem Heroenzeitalter des Verstehens also sieht sich jeder gegenübergestellt, der in erkenntnistheoretischer Besinnung die logische Struktur der Geisteswissenschaften, die Kriterien ihrer Evidenz und die Eigenart ihrer Begriffsbildung zu studieren unternimmt. Die Grundlegung der Geisteswissenschaften im Sinne einer schöpferischen Leistung ist dort fraglos erfolgt: jede Grundlegung der Geisteswissenschaften im Sinne einer logischen Theorie muß es also als ihren natürlichen Weg empfinden, die dort geübten Verfahrungsweisen getreu zu analysieren und aus der vorliegenden leibhaftigen Denkleistung das Schema ihrer transzendentalen Struktur herauszuarbeiten. Neue Wissenschaften pflegen zwar ein be-

stimmtes Gefühl ihrer Sendung und ein programmatisches Bewußtsein ihres Denkwillens vor sich herzutreiben, aber doch nicht das eigene Apriori bis in seine letzten Gründe zum begrifflichen Wissen zu erheben. Als schöpferische Leistungen bleiben sie, wie tief auch ihr Selbstbewußtsein reichen mag, zuinnerst einem unbewußten Glauben an das eigene Wesen verhaftet. Erst dem Rückblick, dem Fernblick ergibt sich die volle Klarheit über die Geheimnisse des produktiven Vorgangs. Sie ergab sich in unserm Falle erst dann, als der sich wandelnde Geist des neunzehnten Jahrhunderts die gediegene Einheit der klassischen Weltanschauung, die alle Spannungen in sich zusammenhielt, in akute Gegensätze auseinanderklaffen ließ, als Darwin, Buckle, Comte, Mill in Deutschland zu wirken begannen und das bedrohte Eigenrecht der Geisteswissenschaften gegen naturalistische Angriffe zu verteidigen war. Die heutige Logik hat das Problem der theoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften energisch ergriffen und auf verschiedenen Wegen seiner Lösung entgegengeführt.

Die besten dieser Lösungen sind durch eine fruchtbare Verknüpfung dreier Denkrichtungen charakterisiert: die ideengeschichtliche und die erkenntnispsychologische Fragestellung verknüpfen sich in ihnen mit der logisch-erkenntnistheoretischen. Die bereits gekennzeichnete Sachlage: daß ein klassisches Zeitalter der Geisteswissenschaften, einheitlich doch kampfbewegt, als Paradigma vorlag, hat diese Verknüpfung der Fragestellungen notwendig erzeugt. Man sah deutlich, daß jene Denker und Forscher nicht nur nach dem Ertrag ihrer Leistungen, sondern auch nach den Grundlagen ihrer Weltanschauung einen einheitlichen Zusammenhang bilden, und daß die gemeinsame Leistung in der gemeinsamen Philosophie gründet. Es gibt einen Geist der historischen Schule (dies Wort in dem umfassenden Sinne Diltheys genommen, in dem es von Winkelmann bis Ranke alle Gleichgesinnten umspannt). Und man sah weiter, daß dieser Geist in seinen Grundzügen auch da noch lebt, wo unter dem Einfluß der veränderten Zeitlage positivistische Dogmen, empiristische Denkgewohnheiten, naturalistische Begriffsbildungen ihn völlig überwachsen haben. Gegensätze werden im Laufe des Jahrhunderts laut zwischen Spekulation und Empirie, zwischen politischem Aktivismus und romantischer Hingabe, zwischen Pantheismus und Orthodoxie, zwischen Heldenglaube und Volksgeistmystik. Aber unterhalb dieser Gegensätze erhält sich durch die Generationen der Geisteswissenschaftler hindurch (oft unausgesprochen, oft in abweichende Terminologien gefaßt, zumeist aber überraschend gleich formuliert) der starke Kern einer gemeinsamen Anschauung vom Volk, vom Individuum, vom Geist, vom Unbewußten und von der Produktion. Da ist zunächst (ein unmittelbares Erbe aus romantischer Weltanschauung) jene fundamentale Auffassungskategorie,

nach der in allen Leistungen eines geistigen Gebiets, ja einer ganzen Kultur sich ein charakteristisches geistiges Sein, ein organisch-geistiger Körper schöpferisch ausdrückt; durch alle Wandlungen des Volksgeistbegriffes hindurch erhält sich diese Denkkategorie als unentbehrliches Mittel geisteswissenschaftlicher Deutung. Damit verbindet sich ein charakteristisches Gefühl für das natürliche Wachstum geschichtlicher Dinge, eine andachtsvolle Hingabe an die stille, stetige Entwicklung des Volksgeistes zu seiner Reife und eine unbewußte Scheu vor willkürlichen Eingriffen in den heiligen Gang dieses Wachstums. Stößt auch der letzte Punkt auf heftigen Widerstand der späteren Generationen, der beste Teil dieses „neptunistischen" Grundgedankens wirkt doch auch in ihrem geisteswissenschaftlichen Entwicklungsbegriff fort. Die ununterbrochene, ununterbrechbare Kette der Zeiten wird lebendig empfunden, das Alte im Neuen und das Neue im Alten gefühlt: ohne dieses Gefühl ist kein tieferes historisches Bewußtsein möglich. Greifen wir mehr ins Innere, so enthüllt sich dieser schöne geistige Konservativismus als Folgerung aus einem Gedanken, der ein Kernstück aller idealistischen Systeme bildete, und der im philosophischen Unterbau der deutschen Geisteswissenschaften bis in ihre positivistischen Abwandlungen hinein stark blieb: aus dem Gedanken, daß im Kosmos des Geistes jedes geistige Sein seinen Sinn und Wert unmittelbar in sich trage; daß das Wirkliche zugleich (in einem überrationalistischen Sinn) das Vernünftige sei. Im Organismus der historischen Gebilde ist für die Logik dieses Idealismus Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit innig durchdrungen; Hegels Begriffe des Wesens und der Verwirklichung, die romantische Idee des „Natürlichen", die ganze Organismusphilosophie sind Formulierungen dieser Metaphysik, und sie eben lebt, abgeblaßt, naturalisiert, theologisiert oder sonstwie umgebogen in dem immanenten Idealismus der geisteswissenschaftlichen Schulen, in Humboldts und Rankes Ideenlehre wie in Scherers Begriff des Nationalen, in den für die ganze historische Bewegung charakteristischen Kategorien des Eigentümlichen, des Ursprünglichen, des Echten, des Kräftigen, des Volkstümlichen, als zentrale Idee fort.

Es verbinden sich mit diesem Grundgedanken zwangsläufig gewisse andre, abgeleitete Anschauungen (über den Zusammenhang der einzelnen Kulturgebiete untereinander, über das Verhältnis großer Männer zu ihrer Zeit, über das Individuum und die Gemeinschaft). Alle diese gedanklichen Elemente vereint ergeben das Schema einer geschlossenen Lehre vom Wesen des Geistes und seiner Entwicklung. Jeder einzelne Forscher erfüllt dieses Schema aus seinem eigenen Kopf und Herzen heraus mit originalem Leben, aber als Schema ist es immer aufweisbar, es verbürgt die Stetigkeit der wissenschaftlichen Leistungen, es ermöglicht als eine Art ge-

meinsamer Sprache die unmittelbare Zusammenarbeit. Und es läßt sich nun nachweisen, wie dieser bestimmte Strukturbegriff vom Geist gleichsam wie ein Ethos die Hypothesenbildung, die Handhabung der Methoden, die Auslese der Stoffe, die Wahl der Terminologie, kurz die gesamte geisteswissenschaftliche Arbeit bis in ihre letzten Enden erfüllt. Mit diesem Nachweis springt offenbar für die rückschauende Besinnung die ideengeschichtliche in die logische Analyse um. Durch Herauspräparierung der gedanklichen Strukturelemente aus einem vorliegenden Erkenntniszusammenhang sollen (das ist das Ziel) die reinen Kategorien gefunden werden, die die geisteswissenschaftliche Erfahrung allererst möglich machen. Gerade wenn einer durch eigenes Mittun die nötige Ehrfurcht vor gediegener Einzelwissenschaft und die wünschenswerte Anschauung von ihrem Betrieb gewonnen hat, wird ihm dieser Weg zu einer logischen Grundlegung der Geisteswissenschaften als der gemäße und allein aussichtsreiche erscheinen. Er wird peinlich vermeiden, vom grünen Tisch der Logik her Wissenschaftslehre zu treiben. Muß es ihm nicht absurd erscheinen, die logische Struktur der Geisteswissenschaften anders erkennen zu wollen, als indem wir das faktische Verfahren unsrer genialen Historiker und Philologen ins begriffliche Bewußtsein heben und aus ihren Kunstwerken des Verstehens die verschwiegenen Voraussetzungen, die wirkenden Stammbegriffe, die unbewußt geübten Methoden ablesen? Manches haben jene selbst herausgestellt, das andre steht zwischen den Zeilen ihrer Werke; es da aufzuspüren ist der Reiz. Fügt sich nicht alles in die dürren Unterscheidungen der herkömmlichen Logik, so lerne die logische Theorie aus dem schöpferisch Gedachten, wie sie stets tat. Dilthey ist so verfahren, indem er den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften studierte. E. Rothacker hat in seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften mit Entschiedenheit denselben Weg eingeschlagen. Eine einheitliche Logik und systematische Methodenlehre bleibt das Ziel, aber der Trieb dazu „erhält erst Spannung und Kraft, wo er sich gewissermaßen gegen ein Maximum von Stoff durchgesetzt hat“ (Rothacker). Die Ideengeschichte der Geisteswissenschaften dient als das wahre Organon für ihre Logik.

Als zweiter Weg, zu einer Grundlegung der Geisteswissenschaften zu gelangen, bietet sich, wesentlich durch dieselben Gründe empfohlen, die Kreuzung der logischen Fragestellung mit der erkenntnispsychologischen dar. Von den Naturwissenschaften sind die Geisteswissenschaften dadurch eindeutig abgegrenzt, daß ihre Objekte dem Verstehen offen liegen. Diesen eigentümlichen Apperzeptions- und Erkenntnisvorgang des Verstehens gilt es zu klären. Er ist uns täglich, stündlich in allen denjenigen vorwissenschaftlichen Akten gegeben, in denen wir Mitmenschen, Tiere, gei-

stige Schöpfungen, mit denen uns ein Lebensverhältnis verbindet, unmittelbar auffassen. Es gibt in dieser Fähigkeit des Verstehens unendliche Gradabstufungen hinsichtlich ihrer Adäquatheit, Sicherheit und Tiefe. Von der kopfschüttelnden Hilflosigkeit gegenüber fremdseelischen Äußerungen geht die Linie bis zu der genialen Menschenkenntnis, die dem andern auf den Grund seines Herzens blickt und aus dem objektiven Werk die ganze Biographie des Schöpfers abliest. Die Induktionen der allgemeinen Lebenserfahrung, die sich im Verkehr von Mensch zu Mensch bilden und überliefert werden, legen in Form von allgemeinen Sätzen die Ergebnisse des Verstehens fest und dienen in gewissen typischen Fällen als Hilfe Von dieser naiv-intuitiven Erkenntnishaltung, die von allen lebenden Wesen dauernd geübt wird, ist nun die verstehende Leistung der Geisteswissenschaften keineswegs wesentlich, keineswegs auch durch einen unbedingten Vorrang an Tiefe und Intensität, sondern nur durch den Zutritt eines gewissen methodischen Apparates unterschieden, der die Ausgleichung der Ergebnisse miteinander, die Einbeziehung neuer Tatsachengebiete und den objektiven Beweis gestattet. So bleibt (worauf Dilthey immer wieder hingewiesen hat), die geisteswissenschaftliche Arbeit in ganz anderm Grade als die der Naturwissenschaften mit dem Leben verbunden, nicht nur hinsichtlich ihrer Funktion, sondern auch hinsichtlich der Erkenntnisquelle, von der sie durchaus lebt. Allerdings dringt das geschulte Verstehen, das durch die Zucht der geisteswissenschaftlichen Methoden hindurchgegangen ist, bis zu Objekten vor, vor denen eine naive Ausdeutungskunst versagt, weil die Anknüpfung an das eigene Erlebnis fehlt. Das Verstehen erweitert immer mehr den Kreis des historischen Wissens, und an diesem wieder werden neue Kunstgriffe des Verstehens gelernt. Und allerdings gibt der Gebrauch vergleichender Methoden und die kritische Korrektur des einen am andern den Ergebnissen der verstehenden Wissenschaft eine höhere Allgemeingültigkeit als normale Menschenkenntnis erreicht. Wiederum sind es die Meisterwerke der großen Historiker, die den fraglichen Erkenntnisprozeß in Vollendung zeigen, die wir also zu studieren haben, wenn wir seinen inneren Gesetzen auf die Spur kommen wollen. Hier ist eine höchste Kultur des Verstehens, an gewaltigen Objekten geübt, erreicht worden.

Und wiederum kann nun die Bemühung um eine Logik der Geisteswissenschaften auf die erkenntnispsychologische Fragestellung die logische unmittelbar aufsetzen, und sie tut es. Der Akt des Verstehens erfolgt, nicht nur in seiner naiven Form, sondern auch in seiner methodischen Disziplin, letzten Endes als unmittelbare Intuition: „als tauche sich Seele in Seele, schöpferisch, wie die Empfängnis in der Begattung" (Droysen). Es ist zu fragen, welcher logische Mechanismus diesem Funkenübersprung zugrunde liegt.

Der Lebensvorgang, der zwischen Erlebnis, Ausdruck und Verstehen stattfindet, ist auf seine Struktur zu analysieren. Der notwendige Zirkel, der darin liegt, daß wir jede Äußerung nur durch Unterlegung eines eigenschaftlich bestimmten Seelentums zu deuten vermögen, andrerseits von diesem Seelentum nur durch die Äußerungen wissen, ist ins Bewußtsein zu heben und dadurch unschädlich zu machen. Es ist zu fragen, inwiefern die Festigung und Vertiefung des eigenen Erlebniszusammenhangs durch Erfahrung und Reife die verstehende Kraft steigert, und welchen Zuwachs an Allgemeingültigkeit umgekehrt der Strukturzusammenhang der eignen Seele aus dem verstehenden Verkehr zieht. Es ist weiter zu fragen, mit welchem Recht und auf welche Weise wir Äußerungen deuten, dergleichen wir selbst nie getan, seelische Regungen verstehen, dergleichen wir selbst nie erlebt haben. Was geht an unbewußter Selbstanalyse, an erinnernden Rückgriffen, an synthetischer Phantasiearbeit, an geheimnisvoller Selbstverwandlung vor, wenn wir dieses Kunststück vollbringen? Und eine Fülle weiterer Probleme tut sich vollends auf, wenn wir die eigentümliche Kreuzung systematischer und historischer Verfahrungsweisen ins Auge fassen, die für das geisteswissenschaftlich geschulte Verstehen kennzeichnend ist. Hier wird den verstehenden Akten, die auf die Erfassung eines individuellen Gebildes gerichtet sind, dadurch die höchste Sicherheit und Kraft gegeben, daß sie mit einem Maximum an generalisierender Begriffsbildung gesättigt werden. Die Allgemeinbegriffe der Rechtswissenschaft und Politik, die Gesetze der Völkerpsychologie und Wirtschaftslehre werden methodisch angewandt, um eine einzelne politische Erscheinung in ihrer Individualität voll auszuschöpfen, und prinzipiell erlangt das Verstehen erst durch die Beziehung zum Inbegriff aller Geisteswissenschaften seine Vollkommenheit. Ein zweiter Zirkel schließt sich hier und zwingt zu logischer Besinnung: auf Erleben und Verstehen beruhen alle allgemeinen Wahrheiten der Geisteswissenschaften, aber kein wissenschaftliches Verstehen findet statt, ohne daß sie mitwirken.

Offenbar weisen alle diese Fragestellungen über die rein psychologische Aufhellung der in den Geisteswissenschaften vollzogenen Erkenntnisprozesse weit hinaus. Sie stellen sich dem System der Geisteswissenschaften als einem teleologischen Ganzen gegenüber, analysieren es auf seine Struktur, schälen die überall zugrunde liegenden Denkschemata heraus und prüfen die gefundenen Evidenzen und Begründungszusammenhänge auf ihr logisches Recht: sie zielen also geradezu auf eine Logik der Geisteswissenschaften hin. Das aber geschieht, genau wie die ideengeschichtliche Analyse, im innigen Konnex mit der konkreten einzelwissenschaftlichen Arbeit oder doch im beständigen Hinblick auf ihre klassischen Werke. Es wird nicht eine schematische Logik der historischen Begriffe, nicht

eine nomothetische Kulturlehre, nicht irgendeine „Erhebung der Geschichte zur Wissenschaft" aus dem Blauen deduziert, und wo bei den Forschern solche Programme und Selbstdeutungen aufgetreten sind, werden sie höchst kritisch an den Leistungen geprüft. Die schöpferischen Erkenntnistaten liegen vor: nichts als eine getreue Analyse ihres inneren Aufbaues wird erstrebt. Diese schöne Gegenständlichkeit ist beiden Denkrichtungen, der ideengeschichtlichen und der erkenntnispsychologischen, gemeinsam, gibt ihnen Fleisch und Blut und stützt ihren Anspruch, daß die Wissenschaftstheorie, auf die sie führen, das Leben der Wissenschaft selbst, dem sie abgelauscht ist, wird regeln und richten können, ohne sein natürliches Wachstum zu vergewaltigen.

Es ist also kaum nötig, zur Rechtfertigung dieser beiden Denkformen eine Lanze zu brechen. Sie haben einen reichen Ertrag an logischen Einsichten heimgebracht und bewähren sich beständig, das ist das Entscheidende. Es wäre ganz töricht, ihre Legitimität anzuzweifeln, weil sie verschiedenartige Fragestellungen in eigentümlicher Weise kreuzen. Dieses komplizierte Gefüge ist ihnen mit allen entwickelten Methoden, zumal auf geisteswissenschaftlichem Gebiet, gemeinsam; da ist überall induktives und deduktives Verfahren, historische und generalisierende Begriffsbildung, Genetik und Systematik, ja sogar normatives und tatsächliches, reines und empirisches Denken innig verschlungen. Ich betrachte also diese beiden Methoden als gesicherten Besitz der Wissenschaftslehre und frage ausschließlich danach: ob sie nicht ergänzungsbedürftig sind; ob nicht das große Problem einer philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften außer ihnen noch andre Teilaufgaben enthält. In der Tat scheint es mir möglich, außer jenen zwei Richtungen vor allem eine dritte einzuschlagen (oder vielmehr bewußt wieder aufzunehmen) die als die kulturphilosophische Problemstellung bezeichnet werden soll, weil sie eine förmliche Parallele zu demjenigen darstellt, was die Naturphilosophie tut. Es handelt sich dabei um folgendes:

Sowohl eine Ideengeschichte der Wissenschaftsentwicklung wie eine Analyse des methodischen Verstehens zielt unmittelbar auf die Erkenntnisprozesse hin, in denen die Geisteswissenschaften vollzogen werden. Diltheys bedachtsame und treffsichere Formulierungskunst hat ihre Problemlage glücklich bezeichnet: sie handeln vom „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". Das Problem „Aufbau der geschichtlichen Welt" erhält in ihnen eine funktionelle, genetische, aktive und, recht verstanden, subjektive Wendung. Das soll heißen: es ist ein Subjekt da, das den Aufbau der geschichtlichen Welt leistet, die Geisteswissenschaften; und es wird nun gefragt: wie haben die Wissenschaften diesen Aufbau fertiggebracht, und wie arbeiten sie an ihm weiter?

Was ist zufällig-historisch, und was ist notwendig in ihrem Tun? Ein transzendentaler Funktionalismus ungefähr nach Art der kantischen Achsendrehung; eine Kritik des historischen Bewußtseins.

Jede „Kritik" in diesem Sinne erzeugt gleichsam als ihre Gegenaufgabe das Problem einer „Systematik". Wie die Struktur der Erkenntnisakte kritisch, so muß die Struktur der objektiven Welt, die in ihnen gegeben ist, systematisch durchgedacht werden; und indem man von der einen Seite aus bohrt, arbeitet man der andern entgegen, wie bei einem Tunneldurchschlag. In unserm speziellen Fall heißt das Gegenproblem zur Kritik des historischen Bewußtseins: systematische Kulturphilosophie. Es ist zu fragen: Wie ist jener Aufbau der historischen Welt nicht sowohl denkerisch geleistet worden als objektiv beschaffen? Aus welchen Elementen besteht sie, welche Komplexionsformen gibt es in ihr, welche Strukturgesetze gelten? Der logische Parallelismus zu denjenigen Fragen, die die Naturphilosophie in bezug auf den allgemeinen Aufbau der materiellen Welt stellt, zu den Fragen nach dem Wesen der Materie, den Eigenschaften der Urdinge, den Urformen der Kraft, ist vollkommen. Daß hier wie dort die objektive Welt, nach deren Aufbau gefragt wird, als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung entsteht und beständig von erkennenden Akten getragen wird, das sagt natürlich nichts gegen die Möglichkeit und Eigenberechtigung einer derartigen objektiven Strukturlehre: diese „Einklammerung", diese abstrahierende Wendung zum Objektiven vollzieht jede Wissenschaft und schafft sich durch sie den geschlossenen Zusammenhang ihrer Gegenstände als die eigentliche Ebene, in der sie sich bewegt. Die Ebene, in der sich unsre Fragestellung bewegt, heißt also nicht mehr: Strukturzusammenhang der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, sondern: Strukturzusammenhang der menschlichen Kultur. Wir zielen nicht mehr auf Theorie der Kulturwissenschaften, sondern wir zielen auf Theorie der kulturellen Welt.

Man darf, glaube ich, der kulturphilosophischen Fragestellung nicht vorwerfen, daß sie aus der Luft gegriffen, künstlich provoziert oder auf Grund eines vagen Parallelismus zur Naturphilosophie konstruiert sei. Ihre endgültige Rechtfertigung kann sie natürlich erst durch ihren Ertrag finden: erst die Entdeckungen beweisen, daß der Plan der Entdeckungsreise richtig war. Aber zweierlei Erwägungen können für das Unternehmen der Kulturphilosophie von vornherein guten Mut machen. Erstens nämlich muß auffallen, daß unsre kulturphilosophische Fragestellung überall mitschwingt, wo von andern Gesichtspunkten her eine Grundlegung der Geisteswissenschaften unternommen wird. Sie meldet sich gewissermaßen immer zum Wort. Indem z. B. Dilthey seine Theorie des geisteswissenschaftlichen Verstehens aufbaut, wird er notwendig zu der

Frage hingedrängt: was denn jenes „Innere“ eigentlich sei, das den Staaten, Kirchen, Sitten, Büchern, Kunstwerken innewohnt, und das wir in ihnen verstehend auffassen. Antwort: Dieses „Innere“ ist nichts Seelisches, wir treiben nicht Psychologie, indem wir es formulieren. Sondern es ist ein geistiges Gebilde von einer „eigenartigen“ Struktur und Gesetzlichkeit. Es ist der „Geist“ eines bestimmten Rechts, einer bestimmten Religion oder Kunst, der in dem äußeren Apparat der Objektivationen sein Dasein hat. Beispiele folgen, durch die diese Tatsache des objektiven Geistes gegen die Sphäre des Aktuell-Seelischen vorläufig abgegrenzt wird. Die Welt des objektiven Geistes, so findet sich weiter, hat ihre natürliche Gliederung, sie besteht aus relativ selbständigen, wenn auch zum Wirkungszusammenhang verbundenen Kultursystemen. Die formale Struktur der Kultursysteme und die geschichtliche Mannigfaltigkeit ihrer Inhalte kann mit spezifischen Begriffen („geisteswissenschaftlichen Begriffen zweiter Ordnung“) geschildert werden. Das sind kulturphilosophische Antworten auf kulturphilosophische Fragen. Es kann eben gar nicht anders sein, als daß die Theorie der Geisteswissenschaften, ihrer Gliederung und ihres Verfahrens auf die Theorie der objektiven Welt führt, die ihren Gegenstand bildet.

Eine mehr oder minder bestimmte Anschauung vom Aufbau dieser Welt wirkt geradezu als Apriori in jeder geisteswissenschaftlichen Einzelarbeit, ja in jeder Apperzeption einer kulturellen Tatsache; nur wirkt sie gemeinhin als ungefähre, philosophisch nicht geklärte und mit Widersprüchen behaftete Komplexanschauung. Und das ist nun die zweite Erwägung, die zugunsten der kulturphilosophischen Fragestellung spricht: dieses vorgegebene Gesamtbild von der Struktur der geistigen Welt muß aus dem Zustand unbezweifelter Anschauung in den Zustand begrifflicher Zusammenhänge übergeführt werden, und dieser Aufgabe darf sich die Philosophie nicht entziehen. Alle geisteswissenschaftliche Arbeit ist von Weltanschauungselementen durchsetzt, die inhaltlich kulturphilosophischer Natur sind: dieser weltanschauliche Gehalt macht zutiefst die Einheit der Wissenschaft aus. Es handelt sich darum, ihn auch formell als Philosophie herauszustellen. Das ist kein müßiges, nachträgliches und formalistisches Geschäft, auch keine immanent philosophische Angelegenheit, sondern das ist ein dringendes Anliegen der Wissenschaften selbst, wie ihre Geschichte allerorten beweist. Immer wird die Geschichte des Hegelschen Systems leuchtendes Beispiel dafür sein, wie machtvoll eine Philosophie in das Leben der Wissenschaften eingreifen und es einheitlich gestalten kann. Hier war eine Philosophie des objektiven Geistes, systematisch eingegliedert in eine umfassende Philosophie des Geistes überhaupt; und die kunstreichen Begriffe dieses Systems durchdrangen nun überall die Auffassung der einzelnen Kulturgebiete und der histori-

schen Zusammenhänge. Wunderbar weit wirkte das System als Ganzes, weiter noch seine geschmeidigen Denkformen, am weitesten seine inhaltliche Lehre über den Aufbau der geistigen Welt. Hegel hat lange genug als abschreckendes Beispiel für die metaphysisch-dialektische Durchseuchung der Erfahrungswissenschaft gegolten. Heute darf man wieder sagen, daß das Zeitalter seines Einflusses formales Vorbild schlechthin für jede Periode ist, die auf philosophischem Grunde eine wissenschaftliche Kultur von Stil und Bedeutung erstrebt.

Lediglich formales Vorbild, versteht sich. Jede direkte Wiederbelebung des „deutschen Idealismus" en bloc, ob sentimental oder enthusiastisch, ist Quacksalberei. Die unerhörte Spannung, mit der in diesen Systemen die Motive zusammengezwungen waren, ist unwiederbringlich aufgelöst, die zentrale Metaphysik endgültig zerbrochen, der Zauber der dialektischen Methode unrettbar entlarvt. Es ist wundervoll zu sehen, wie das ganze neunzehnte Jahrhundert und wie wir bis heute aus dem Reichtum jener erfüllten Jahrzehnte immer aufs neue fruchtbare und gültige Erkenntnisse schöpfen. Aber es wäre Blindheit oder Schwindel, wollten wir übersehen, daß dieser Idealismus in den nachfolgenden positivistischen, empirischen, ökonomischen, naturwissenschaftlichen und psychologischen Jahrzehnten gründlich und nachhaltig (Nietzsche würde sagen:) „aufs Eis gelegt" worden ist. Gerade Hegels Philosophie des objektiven Geistes bietet ein klares Beispiel für die Sachlage. Man überzeuge sich, wie Hegel die Tatsache des objektiven Geistes durchaus spekulativ, als Stufe in der dialektischen Entwicklung der Idee, also durch Mittel, die mit seiner Metaphysik stehen und fallen, gewinnt; wie sein Begriff des Objektiv-Geistigen zwar mit bewunderungswürdiger Anschmiegsamkeit der konkreten Fülle des Geschichtlichen gerecht wird, aber doch die Spuren seiner metaphysischen Herkunft nicht verleugnet: Gewaltsamkeiten in seiner inneren Gliederung, ungeklärte Beziehungen zur subjektiv-geistigen Sphäre, eine unsichere Abgrenzung gegen den absoluten Geist rühren daher. Das alles ist bestimmt vergangen und besteht nicht mehr vor unserm Denkgewissen. So vielfach unsre Begriffe vom objektiven Geist der Hegelschen Lehre verpflichtet bleiben werden (vom Namen an bis tief in die Sache hinein), so sicher ist, daß wir von Grund auf neu beginnen müssen. Die ganze Aufgabe zu verleugnen und aus Furcht vor den Übergriffen einer noch nicht vorhandenen Metaphysik die Bearbeitung der Grundbegriffe den Einzelwissenschaften zu überlassen, das verbietet außer den angedeuteten Erwägungen ein Blick auf die Lage der Geisteswissenschaften. Welche Unklarheit über die eignen Voraussetzungen, welche Verwilderung der Denksitten, welche Naivität der Begriffsbildung! Da tauft einer den alten geduldigen Volksgeist auf irgendeinen neuen Namen, der möglichst

spiritualistisch klingt (das ist ja wohl die Mode) und glaubt wunder was für die Geschichtsphilosophie zu leisten. Wirkliche Historiker (Spengler!) müssen sich ihren Vorrat an Grundbegriffen selber zusammenraffen und zurechtdefinieren. Die Naturwissenschaften würden sich auf so unsicherem Grunde keinen Schritt weit vorwärts trauen. Und dazu (als Folge des mangelnden Einheitsbewußtseins) welche tiefe Entfremdung zwischen der sogenannten „positiven Einzelarbeit" und den sogenannten „Synthesen" — als ob das zwei getrennte Ressorts oder gar zwei feindliche Gegensätze wären!

Sicher werden die allgemein verbindlichen Begriffe von der geistigen Welt erst in der Glut einer neuen Gesamtphilosophie geschmiedet werden. Ein Begriff der Kultur ist kein Spezialistenwerk, er ist das höchste Wagnis und die letzte Bewährung einer schöpferischen philosophischen Bewegung. Die logischen Kategorien, die ethischen Voraussetzungen, die metaphysischen Fundamente — alles muß ein- und umgeschmolzen werden, wenn bündige Begriffe vom objektiven Geist gelingen sollen.

Aber diese Glut einer neuen Gesamtphilosophie wird sich, so scheint mir, wesentlich entzünden (oder kühner gesprochen: sie hat sich entzündet und findet dauernd Nahrung): an den gewaltigen Spannungen der geschichtlichen Welt. 150 Jahre historischen Sinns haben die Fülle der geschichtlichen Welt so vor uns ausgebreitet, wie sie noch nie ausgebreitet war. Sie haben die Problematik ihrer Struktur und ihrer immanenten Bewegung, sie haben die Antinomien zwischen Historie und Leben, zwischen Verstehen und Tat uns so dringlich auf den Leib gerückt, daß wir nicht ausweichen können. Eine geistige Gegenwartslage, die von inneren Spannungen birst und von Aufgaben überquillt, kommt hinzu, gibt der Theorie der Kultur eine aufregende Wichtigkeit und macht für uns die Frage, wie die objektiv-geistige Welt gebaut sei, geradezu zur Lebensfrage.

So ist das Verhältnis von Kulturphilosophie und Philosophie überhaupt von einer merkwürdigen Doppelseitigkeit, und wer kulturphilosophisch denkt, darf seine Arbeit zweifach in die philosophische Bewegung der Gegenwart eingeordnet wissen. Auf der einen Seite ist Kulturphilosophie, weil sie das vollendete System voraussetzt und seinen Abschluß bildet, heute ein bloßer Vorgriff: sie arbeitet mit einer Logik, die noch nicht da ist, und hat sich ihre metaphysischen Grundlagen stückweise, gleichsam behelfsmäßig selbst zu bauen. Andrerseits aber darf sie (eben deswegen) hoffen, daß ihre Resultate weit über die Grenzen ihrer eignen Fragestellungen hinausgreifen werden, und daß ihre Arbeit eine derjenigen Kräfte ist, von denen das Ganze der Philosophie bewegt werden kann. Sie packt die allgemeine Philosophie des Lebens da, wo sie am schwersten zu packen ist, wo aber zugleich die geistige Lage

der Zeit zum festesten Griffe zwingt. Und man weiß, daß beides dem Denken zugute kommt. Erst wenn es lebensnotwendig ist und erst wenn es an die stärksten Aufgaben geht, entfaltet es seine höchste Energie und wächst über müßige Theorie wie über zünftige Feinarbeit zu einer Angelegenheit von Bedeutung empor.

I. OBJEKTIVER GEIST ALS SEIN

1. ABLEITUNG EINES ERSTEN SCHEMAS FÜR DIE STRUKTUR DES OBJEKTIVEN GEISTES

Die Tatsache, daß menschlicher Geist sich in gewissen Gebilden und Ordnungen der sinnlichen Welt realisiert hat und nun in diesem materiellen Gehäuse lebt: diese Tatsache des objektiven Geistes braucht nicht ausdrücklich aufgewiesen, nicht künstlich sichtbar gemacht zu werden; es ist nicht nötig, den Existenzbeweis für sie zu führen; sie umgibt uns allezeit, und das Gefüge unsres Lebens ist undenkbar ohne sie. Sind wir uns ihrer erst einmal bewußt geworden, so ist unser Wissen um sie ebenso selbstverständlich, ebenso unmittelbar, ebenso lebensnah und ebenso farbig wie die Erfahrung dessen, was wir Natur nennen und was wir nur nachträglich und mit Überlegung von ihr abtrennen können, weil es in der Wirklichkeit innig mit ihr verschlungen ist. Denn was umfängt uns doch, uns Kulturmenschen, als unsre Umwelt? Nicht „Natur", nicht ein eigengesetzlicher und geistfremder Zusammenhang wildwachsender Kräfte, sondern ein dichtes Gewirr aus diesen und aus den Objektivationen des Geistes. Der Schauplatz unsres Lebens ist diejenige Erde, auf der die Arbeit von mehreren tausend Generationen jene „aerugo nobilis", jene edle Patina menschlicher Geschichte niedergeschlagen hat; bebaut und wieder zerstört, kultiviert und wieder verlassen, Tummelplatz aller Stile und Stilzertrümmerungen und im großen und ganzen derart durchforstet, bestellt, reguliert und mit Weg und Steg durchzogen, daß nur in fernen Wüsten und Wäldern noch der Mutterboden der Natur offen zutage liegt, nur in seltenen Ausbrüchen ihr ewiges Pochen durch die Decke stößt. Diese Erde ist das krauseste Palimpsest, das es gibt, wir selber sind mit hineingeschrieben, und wir werden nicht die letzten sein. Es ist die Linienführung dieser menschlich-geschichtlichen Erde, an die unsre wahrnehmenden Sinne gewöhnt sind; es ist ihre Logik, aus der wir denken; es ist ihr regelhafter Charakter, der das Klima unsres Lebens bildet.

Um diese große Tatsache des objektiven Geistes also handelt es sich. Wir haben sie zunächst als bloße Tatsache begrifflich zu erfassen. Ich wähle als diejenige allgemeine Kategorie, von der aus das geschehen soll, den Begriff des „Sinns".

Zeichen und Sinn. Die Relation Sinn soll überall da als gegeben angenommen werden, wo zweierlei vorhanden ist: ein Äußeres und ein Inneres, ein Zeichen und ein Gemeintes, und wo zwischen diesen beiden Gegenständen die Beziehung besteht, daß vom Strukturzusammenhang der menschlichen Seele aus auf Grund der Wahrnehmung des ersten der zweite verstanden werden kann, gleichgültig, ob das Verstehen im einzelnen Fall wirklich stattfindet oder nicht, und gleichgültig, ob das Zeichen mit der Absicht, daß sein Sinn verstanden werde, willkürlich gegeben wird, oder ob es unwillkürlich erfolgt. Die Ausdrücke „Äußeres", „Inneres", „Zeichen", „Gemeintes" sind zum Teil bildlicher Natur und rein vorläufig gemeint; die Beziehung zwischen ihnen ist vor der Hand unbestimmt genug bezeichnet, sie aufzuklären wird die weitere Aufgabe sein.

Der König winkt mit dem Finger: das Zeichen bedeutet, daß sich der Zwinger auftun soll. Das Mädchen wird rot und schlägt die Augen nieder; das bedeutet: sie schämt sich. Der Bauer malt einen Drudenfuß an seine Stalltür: die Hexen sollen zu Walpurgis das Vieh nicht verzaubern. Der eine Spitzbube zwinkert dem andern zu: die Gelegenheit ist günstig. Eine Menge tobt: sie will die Republik oder den Kaiser oder sonstwas. Der Signalarm wird emporgezogen: der Zug darf nicht einfahren. Da steht ein blau-weißer Pfahl: die bayerische Grenze! Mein Gegenüber schüttelt den Kopf: er ist nicht einverstanden mit dem, was ich sage.

Man sieht auf den ersten Blick, daß hier Fälle zusammengestellt sind, die sich in mehr als einer Hinsicht unterscheiden. Der Sinn des Zeichens ist bald ein Befehl, bald ein Wunsch, bald eine Tatsache; bezieht sich bald auf wirkliche, bald auf eingebildete Gegenstände. Daß das Zeichen gerade dies und nichts andres bedeutet, ist bald eine menschliche Setzung, bald ein naturgegebener Zusammenhang; bald flüchtige Abmachung, bald Jahrtausende alte Tradition; bald bewußt für den Fall gebildetes Verständigungsmittel, bald in Fleisch und Blut übergegangene Sitte. Die Bedeutung des einen Zeichens ist ohne weiteres einsichtig, die des andern muß erlernt werden. Im einen Fall liegt auf seiten des Zeichengebers die ausdrückliche Absicht vor, verstanden zu werden: das Zeichen wird zu diesem Zweck gegeben; im andern Fall drückt sich eine seelische Bewegung ungewollt in gewissen Äußerungen aus, die durchaus an keine Adresse gerichtet sind, nur eben vom Mitmenschen in unmittelbarer Sympathie richtig gedeutet werden. Es scheint fast unfruchtbar, so Heterogenes in einen Begriff zusammenzuspannen; sicher wird es nötig sein, beizeiten Unterschiede einzuführen. Aber vorläufig ist all den zusammengewürfelten Fällen eines gemeinsam. In allen ist ein Zeichenkomplex, in allen ein formulierbarer Sinn da, und in allen besteht zwischen diesen beiden die Beziehung, daß jener diesen „bedeutet", d. h. daß auf Grund der

Struktur der menschlichen Seele aus dem Zeichenkomplex (und zwar aus ihm allein ohne Zuhilfenahme andrer Wahrnehmungen) der Sinn verstanden werden kann. Wenn ein Zeichen für sich nicht verständlich ist und durch Zusätze erläutert werden muß, nun, so bildet es eben erst mit den Zusätzen zusammen den vollständigen Zeichenkomplex, der das Korrelat des gemeinten Sinnes ist; dieser Komplex aber genügt dann der Forderung, aus sich selbst ohne Hilfe verständlich zu sein. Das Verstehen braucht, wie bereits gesagt, im einzelnen Fall nicht verwirklicht zu werden, irgendwelche Gründe können das verhindern, es muß nur möglich, im Verwirklichungsfalle aber eindeutig bestimmt sein. Der Lokomotivführer übersieht vielleicht das Zeichen und fährt weiter, der aufgeklärte Städter kennt nicht den tieferen Sinn des Pentagramms. Gleichviel, das Zeichen hat diese Bedeutung. Es h a t sie unabhängig vom Verstandenwerden, im gleichen Sinn, in dem die rückwärtige Mondhälfte, die nie jemand sieht, wirklich ist, und in dem ein mathematisches Gesetz, das noch nicht entdeckt ist, dennoch bereits in der Zahlenwelt gilt. Genau wie diese realen und idealen Sachverhalte, so bestehen jene Sinngehalte keineswegs in den Akten, in denen sie seelisch realisiert werden, sondern transzendieren sie und werden in ihnen nur vollzogen. Als ein inniges und vollkommen objektives Zusammensein von zwei Korrelaten im strengen Wortverstande muß das Verhältnis von Zeichen und Sinn gedacht werden; als Aufeinanderangewiesensein, Ineinanderfundiertsein zweier unselbständiger Gegenstandsteile. Das Zeichen schließt seinen Sinn in sich, wie eine bestimmte Umgrenzungslinie ihren bestimmten Rauminhalt in sich schließt (und beides ist miteinander gesetzt). Der Sinn ist im Zeichen, wie das Leben im lebendigen Körper ist. Wie die konvexe Fläche von innen gesehen notwendig konkav ist, so ist das Zeichen von innen gesehen notwendig Sinn. Bilder über Bilder, aber sie sind geeignet, das völlig eigenartige Wesen der Sinnrelation von verschiedenen Seiten her zunächst einmal sichtbar zu machen.

Wir bezeichneten bereits (und das kann ein Stück weiterführen) bildhaft den Zeichenkomplex als „Äußeres", den Sinn als „Inneres". Gefühlsmäßig verbinden wir in diesen Ausdrücken mit der räumlichen Metapher eine bestimmte Meinung über den ontologischen Strukturwert der beiden Teile. Das Innere ist das belebende Prinzip, die aufbauende Kraft, das gestaltende Vermögen; wir stellen sein Wirken nach Analogie der vitalen, der seelischen, der geisthaften Qualitäten vor. Das Äußere aber ist seine Erscheinung: natürlich nicht im Sinne eines unwirklichen Abbildes oder eines täuschenden Scheins, sondern im Gegenteil in dem Sinne, daß es die Verwirklichung der inneren Potenz, die Durchführung ihrer Intentionen und ihre ausdrückliche Hineinbildung ins Material der wirklichen Welt sei. Den evidentesten Fall dieses Verhältnisses bieten jene Beispiele,

in denen das Zeichen eine körperliche Ausdrucksbewegung, der Sinn ein seelischer Vorgang ist. Es ist nichts als naiv-materialistische Metaphysik zu sagen: die Seele bewege den Körper; so als ob der Stolz die Ursache des hochgetragenen Kopfes, die Wut die Ursache der geballten Faust wäre. Das sind sie ebensowenig, wie der Willensvorgang, der da abläuft, indem ich den Arm bewußt zum Schlag niedersausen lasse, die Ursache der materiellen Armbewegung ist. Obwohl wir dauernd so reden und so denken, bleibt es doch ein sträflicher, tief im metaphysischen Dualismus verankerter Mißbrauch der Kausalitätskategorie, mit ihrer Hilfe die psychophysische Einheit des lebendigen, beseelten Körpers auseinanderzureißen. Der kausale Rückgang führt von psychophysischen Etappen immer nur wieder zu psychophysischen. Zwischen Affekt aber und Ausdruck, zwischen Wille und Bewegung geht kein kausaler Faden, sondern besteht das innige Verhältnis, daß sie Gehalt und Erscheinung, Zeichen und Sinn des nämlichen Gebildes und allererst zusammen dieses ganz sind. Das ist das Schema, nach dem wir vorläufig (noch immer unbestimmt genug) die Relation des Bedeutens zu begreifen haben: der Sinn belebt, beseelt, begeistet das Zeichen, dieses ist seine Erscheinung in der materiellen Welt.

Wollen wir uns diesem ontologischen Gedankengang weiter anvertrauen (und er scheint mir der einzige aussichtsreiche Weg zur Klärung der Probleme des objektiven Geistes zu sein), so wird alles darauf ankommen, über die qualitative Mannigfaltigkeit des Inneren, der Sinnkomplexe ein Bild zu gewinnen. Ganz ins Allgemeine wird wenig zu ermitteln sein; es gilt zu fragen, was alles für Gehalte in einem Zeichen leben können; danach werden sich die Formen des Bedeutens ergeben. Das Geschäft der Definition wird immer durch das der Teilung und Gliederung entscheidend gefördert: das weiß die Begriffskunst seit dem platonischen Sokrates. Indem wir die in Zeichen ausdrückbaren Sinngehalte zunächst in zwei große Gruppen gliedern, gelangen wir zu derjenigen Trennung, die ich als entscheidenden Ausgangspunkt für die Theorie des objektiven Geistes betrachte.

Zweierlei Sinngehalte. Die erste Objektivation. Einer ballt die Fäuste und verzerrt das Gesicht: er ist in Wut geraten. Worüber? das steht dahin. Die Umstände können ein eindeutiges Urteil darüber ermöglichen, aber in der Geste selbst ist nicht das Objekt bezeichnet, sondern der Gemütszustand. Vielleicht schlägt er in seiner Wut auf den Tisch und ist doch keineswegs auf den Tisch wütend, sondern auf die Frau. Die seelische Regung aber, die wird in allen wesentlichen Zügen ihrer Eigenart körperlich ausgedrückt: nicht nur, daß das Wut ist, sondern ob die Wut auflodernd oder nachhaltig, tief oder oberflächlich, ernsthaft oder nicht so schlimm gemeint ist, erkennt der Verstehende, wenn seine Menschenkenntnis

ausreicht, mit vollkommener Sicherheit; im Idealfall durchschaut er den Seelenzustand des Wütenden bis auf den Grund.

Ein andrer weist mich, indem er den Zeigefinger ausstreckt, auf das Buch hin, das ich suche. Was ist der schlichte Sinn dieses Zeichens? Offenbar der Satz: „Dort liegt das Buch." Dieses Zeichen sagt nicht das geringste über die seelische Lage desjenigen, der es gibt. Es sagt nicht, ob er sich freut, mich auf die richtige Spur zu bringen; tut er das, so drückt es sich in ganz andern, hinzutretenden Zeichen aus, in einem gutmütigen Lächeln oder sonstwie. Es sagt nicht einmal: Ich weiß, daß das Buch dort liegt. Auch diese Nuance, wenn sie vorhanden ist, findet ihren Ausdruck (sagen wir) in einer besonderen Pfiffigkeit der Augen, jedenfalls in Zeichen, die mit der ursprünglichen Gebärde des Hinweisens abtrennbar verbunden werden. Deren schlichter Sinn, wie gesagt, ist der Satz: „Dort liegt das Buch" und nichts sonst. Natürlich nicht in der sprachlichen Formulierung, nicht als Satz, streng genommen überhaupt nicht als Urteil. Der Sinn jener Gebärde ist nicht sowohl ein explizites Urteil als der Sachverhalt, „daß dort das Buch liege"; jenes Objektiv also, das den Inhalt auch des Urteils bildet. Urteil und Gebärde haben diesen Sachverhalt zum gemeinsamen Gegenstand ihrer Intention. Beide sagen nichts aus über die seelische Lage ihres Urhebers, sie beziehen sich auf etwas durchaus Nichtpsychisches: auf die räumliche Lage des Buches. Nicht Erlebnisse, sondern räumliche Sachverhalte werden in ihnen gemeint. Genau im gleichen Sinne sagt mir der Pfeil am Wegweiser: dies ist der Weg zur Schneekoppe. Und genau im gleichen Sinne (um weit vorzugreifen) sagt mir Rembrandts Hundertgüldenblatt: die Elenden, Geschundenen und Verwahrlosten, die in allen Ecken der Welt hocken, seien mitnichten verworfen und ohne Zukunft, sondern für das wissende Auge liege in ihrem Elend ein unendlicher Reichtum von Reife und Sinn; ganz ohne Wert und Hoffnung sei nur das offizielle Geschmeiß der Gesicherten und Suffisanten, die nicht lieben können; und als ein magisches Leuchten von innen, nicht rationale Kraft unter den Kräften der Welt, sondern Zeugnis des göttlichen Sinnes der Erde, strahle die Liebe ins Dunkel der Gläubigen und wirke Wunder, wo sie hinfällt. Es sagt natürlich noch unendlich viel mehr, dieses über alle Maßen komplexe „Zeichen". Ist sein Sinngehalt überhaupt mit Worten ganz auszuformulieren? Ich zweifle. Auch sagt es alles dieses nicht in einer Sukzession von Sätzen, sondern gleichsam durch ein einziges Zauberwort, in dem alle Teilbedeutungen zur vollkommenen Einheit verbunden sind; sagt es nicht in der Form allgemeiner Urteile und nicht mit dem Willen, solche zu fällen, sondern in einer gewissen Zwischenform, die über die logische Scheidung von Allgemeinem und Besonderem erhaben ist, und in der sich Schilderung eines Individuellen und

Aufhellung eines Regelhaften zu einem neuen, logisch ganz eigenartigen Gebilde durchdringt. Aber soviel Probleme hier auch noch liegen mögen, das eine bleibt jedenfalls bestehen: die Analyse des Sinngehalts dieses Zeichens führt nicht auf psychische Erlebnisse seines Schöpfers, sondern auf rein gegenständliche Sachverhalte; nicht auf subjektiv Seelisches, sondern auf objektiv Geistiges. Doch ich greife auf die allereinfachsten Beispiele zurück, an denen diese Scheidung fürs erste gewonnen wurde: auf die Gebärden der geballten Faust und des hinweisenden Fingers.

Das Prinzip der Scheidung (das ist bereits durch die benutzte Terminologie angedeutet worden) liegt in der phänomenologischen Struktur des Bewußtseins. Mitten in dem unaufhörlichen Wechsel der seelischen Vorgänge bleibt eines konstant: das Korrelatverhältnis des Selbst und der gegenständlichen Welt. Die eine gegenständliche Welt, die für alle da ist, die vor mir war und nach mir sein wird, steht als Begrenzung, als Richtungspunkt, als Gegenstück meinem Selbst gegenüber. Mein Wahrnehmen, mein Vorstellen, mein Denken richtet sich auf sie, mein Streben und Wollen greift in sie hinein, meine Gefühle sind (wie vag auch immer) auf sie bezogen. Es ist durchaus kein der Psychologie feindlicher oder der Psychologie schädlicher Objektivismus, diese polare Struktur der seelischen Welt phänomenologisch aufzuweisen. Die Gegenstände werden dadurch nicht unerlaubt verdinglicht und aus der psychischen Wirklichkeit hinausgedrängt, es wird nur ihre eigenartige und unmittelbar erlebbare Stellung in dieser Wirklichkeit, ihr Peripheriecharakter formuliert (während das ihnen gegenüberstehende Ich gleichsam das Zentrum der seelischen Welt bildet). Selbstverständlich bleibt es als eine Aufgabe der Psychologie bestehen, diese gegenständliche Seite des Bewußtseins nach ihren Elementen, nach ihren Komplexionsformen und Entwicklungsgesetzen zu studieren. So läßt sich z. B. beweisen, daß auf früheren Stufen der seelischen Entwicklung die gegenständliche Seite relativ diffus, ungeformt und konstantenarm ist, daß mit fortschreitender Entwicklung ihre dinghafte Gliederung und Festigung wächst. Alle diese Ergebnisse halten sich durchaus in dem Rahmen der unaufhebbaren Struktur des Seelischen überhaupt, seines polaren Charakters.

Den Zusammenhang der psychischen Funktionen, in denen uns diese gegenständliche Welt objektiv gegenübertritt, bezeichnen wir mit Dilthey als gegenständliches Auffassen. Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen, Akte des Vergleichens und Beziehens, Urteile, Schlüsse und deren Verbindungen setzen das gegenständliche Auffassen zusammen. Das Charakteristische in ihm ist, daß nur Gegenstände und Beziehungen von Gegenständen in ihm gegenwärtig sind, keine Erlebnisse der psychischen Funktionen, der Wahrnehmungsakte, Denkoperationen und so fort. Wir „leben ganz in

den Gegenständen". Es braucht wohl nicht ausdrücklich betont zu werden, daß der Gegenstandscharakter nicht nur den sog. „wirklichen" Dingen, sondern allem zukommt, worauf gegenständliches Auffassen sich richten kann. Auch ein System eingebildeter Gegenstände, auch die Zahlen und ihre Beziehungen, auch jene Gesetzmäßigkeiten der Begriffe und Schlüsse, die wir erfassen, wenn wir Logik treiben, tragen diesen Charakter. Sie sind eine objektive Welt, sie „stehen gegen", sind Gegenstände.

Diese phänomenologische Grundtatsache bildet nun die Basis für unsre Unterscheidung von zweierlei Zeichen und den Ausgangspunkt für die Theorie des objektiven Geistes. Der verstehbare Sinn der geballten Faust, so sagten wir, ist: Wut. Also: eine bestimmte Gesamtform des Bewußtseins, eine volle psychische Realität, ein lebendiges Bewegtwerden und Wirken der Seele inmitten ihrer Umwelt, das ist das Innere, dessen Äußeres die geballte Faust ist (natürlich sie nicht allein, sondern zusammen mit den übrigen Ausdruckssymptomen der Wut). Der verstehbare Sinn aber der hinweisenden Gebärde war uns: ein gegenständlicher Sachverhalt zwischen gewissen Teilen der gegenständlichen Welt; also keineswegs ein volles psychisches Leben, sondern eine Relation rein innerhalb seiner Peripherie, d. h. innerhalb der objektiven Seite der seelischen Welt. Zwischen diesen beiden Arten von Gebärden liegt also als ihr prinzipieller Unterschied eine objektive Wendung, ein Prozeß der Objektivation. Wir stehen vor der Tatsache, daß die gegenständliche Welt, die wir in den Akten des gegenständlichen Auffassens als in sich geschlossenen Zusammenhang vorfinden, der Schauplatz von immanenten Sinn-Zeichenrelationen werden kann; die einzelnen Teile und Teilzusammenhänge dieser gegenständlichen Welt können Sinngehalt von Zeichen werden. Die Möglichkeit hierzu aber liegt in der polaren Struktur der seelischen Realität selbst. Vermöge dieser polaren Struktur tritt uns die gegenständliche Welt, als Gefüge mit vollem Halt und voller Selbstgenügsamkeit in sich, gegenüber. Sie wird gleichsam vom seelischen Lebensstrom abgesetzt, sie wird losgeschnürt. Nun gehen nicht mehr bloß Linien des emotionalen Verhaltens, des Strebens, Wollens und Erleidens zwischen dem Ich und seinen Gegenobjekten hin und her, sondern es laufen außerdem rein peripherische Verbindungen, ohne das Ich zu berühren, von einem Objekt zum andern. Vom Ich aus formuliert: Es ergibt sich die Möglichkeit eines rein theoretischen Verhaltens, einer bloßen Anschauung von gegenüberstehenden Dingen und Dingkombinationen. Daß dann ein Ding zum Zeichen fürs andre werden kann, ist nur ein Spezialfall der rein objektiven Beziehungen überhaupt. Diese objektive Wendung also, dieser Akt der Gegenstandsfindung und der reinen Gegenstandsanerkenntnis, diese anschauend-theoretische Haltung ist, so können wir jetzt sagen, die phänomeno-

logische Voraussetzung für alle diejenigen Zeichen, die nicht eine voll-seelische Bewegung ausdrücken, sondern die einen objektiven Tatbestand bezeichnen. Sie ist die eigentliche Geburt des objektiven Geistes. Sie ist das innerlichste Ereignis im Akte der psychologischen Menschwerdung.

Weil sie das einfachste Beispiel für den zur Untersuchung stehenden Sachverhalt sind, ist bisher immer nur von den hinweisenden Gebärden gesprochen worden. An Stelle dieses engen Begriffs ist jetzt ein weiterer zu setzen. Die hinweisende Gebärde ist nur ein spezieller, und zwar der elementarste Fall derjenigen Gebärden überhaupt, deren Sinn gegenständlich ist. Seit der antiken Physiognomik hat man den Wesensunterschied dieser Gebärden (der „pantomimischen") gegenüber der Gruppe der Ausdrucksbewegungen (der „mimischen" Gebärden) erkannt und, ohne immer auf den tieferen phänomenologischen Strukturunterschied zurückzugehen, als Prinzip für die Einteilung der Physiognomik verwendet. Wir unterscheiden also fortan von den Ausdrucksbewegungen, deren Sinn eine gesamtseelische Erregung ist, die „darstellenden" Gebärden und behaupten: zwischen diesen zwei Klassen liegt als Prinzip ihres Gegensatzes jene „theoretische Wendung", jene Tatsache der Objektivation.

Die Eigenart der Ausdrucksbewegungen ist, daß sie unselbständige Teile eines psychophysischen Lebensvorgangs und vollkommen in dessen Totalität verschmolzen sind. Der tief wurzelnde Leib-Seele-Dualismus unsres Denkens ist daran schuld, daß wir diese Verschmolzenheit nur mit großer Mühe adäquat nachdenken können. Nachdem einmal die reine Seele zur metaphysischen Entität geworden ist, fälschen wir im Grunde dauernd das echte Verhältnis von Seele und Ausdrucksbewegung. Es ist da ein Subjekt, das drückt sich aus. Aber natürlich, so ist die Meinung, wäre dieses Subjekt und wären seine Erlebnisse in ihrem inneren Wesen in keiner Weise beeinträchtigt oder verändert, wenn der Ausdruck unterbliebe. Damit aber wird, was eine lebendige Einheit ist, dualistisch auseinandergerissen, und es fällt nun schwer zu denken, die Tränen seien eins mit dem Schmerz, die leuchtenden Augen eins mit der offen ausgelebten Freude: sie werden ein hinzutretendes Zweites. In allen Worten, mit denen wir über Ausdruckserscheinungen reden, sowohl in denen des naiven Sprachgebrauchs wie in denen der Wissenschaft, lebt dieser Dualismus, und es bedarf bewußter Bemühung, hinter ihn zurückzudenken, aber es ist nötig, das zu tun. Die psychophysische Lebenswirklichkeit (auch im Terminus „psychophysisch" ist natürlich der Dualismus versteckt) ist in jedem ihrer Teilstücke psychophysisch. Trennen wir aus ihr eine leibliche und eine seelische Seite ab, so ist das eine Trennung des abstrakten Denkens, die nicht zu konkreten Wesenheiten führt.

Wir setzen nunmehr den Ausdrucksbewegungen die darstellenden Gebärden entgegen. In ihrem Gefüge ist allerdings eine dualistische Spaltung vorhanden, sie bildet geradezu die Voraussetzung ihres Zustandekommens. Nicht freilich der eben besprochene Dualismus von Leib und Seele, sondern eine immanent seelische Entzweiung: die Abspaltung der Gegenstandswelt im Sinne unsrer objektiven Wendung. Nicht etwa, daß die Ausdrucksbewegungen unbewußt vor sich gehen, die darstellenden Gebärden aber mit Bewußtsein in irgendeinem Grunde, macht den Unterschied aus (das werden die Beispiele lehren), sondern daß das anschauende Verhalten zur objektiven Gegenstandswelt dort fehlt, hier aber Bedingung ist, ist der Kernpunkt. In den Ausdrucksbewegungen agiert der lebende Organismus dauernd in den Raum seiner Umwelt hinein. Es kommt gleichsam nicht dazu, daß dieser Raum und seine Gegenstände als selbständiger Zusammenhang in sich Festigkeit gewinnen. Aber eine darstellende Gebärde ist nicht möglich, sie kann weder ausgeführt noch kann sie verstanden werden, wenn nicht der Anschauungsraum, abgeschlossene Gebilde in ihm und Beziehungen zwischen diesen, alles mit der Dignität einer selbständigen Gegenständlichkeit, gegenüberstehen und diese Dignität durch die theoretische Haltung anerkannt wird. In diesen anschaulich-gegenständlichen Zusammenhang fügt die darstellende Gebärde sich selbst als ein Bild ein. Die hinweisende Geste des ausgestreckten Zeigefingers (um mit diesem einfachsten Fall nochmals zu beginnen) erhält nicht dadurch ihren Sinn, daß da in einer Bewegung sich ein seelischer Vorgang äußert. Die Artung der Bewegung, ihr Tempo, ihre Form usw. lassen mich, wenn ich sie beachte, allerdings etwas über die Ruhe und Erregtheit des Hinweisenden, also über seine seelische Lage erkennen, und insofern hat die Geste außer ihrer hinweisenden Bedeutung in zweiter Linie auch Ausdruckswert. Aber als darstellende Gebärde bekommt sie ihren Sinn schlechthin dadurch, daß im Anschauungsraum das Bild einer Richtung hervorgerufen wird, deren Zielpunkt der gesuchte Gegenstand ist. Wenn also einer diese Gebärde sinnvoll ausführen oder verstehen soll, so muß er fähig sein, im Raum (im lebendigen Anschauungsraum natürlich, nicht in irgendeinem reinen oder abstrakt gedachten) die betreffende Verlängerungslinie zu ziehen, also allgemein: anschauend Richtungen aufzufassen, und noch allgemeiner: immanente Beziehungen innerhalb der gegenständlichen Sphäre aufzufinden. In diesem Sinn setzt bereits der einfachste Fall einer darstellenden Geste, die Hinweisung, die objektive Wendung als vollzogen voraus.

Ich füge ein zweites Beispiel an: eine symbolische Gebärde (in Wundts Terminologie). Ich erzähle einem andern lebhaft von einem auszuführenden Werk, ich will ihn überreden, an der Ausführung dieses Werkes mitzuhelfen. Indem ich rede, lasse ich je nach Hin-

gegebenheit an den Gegenstand und nach Zeichenbegabung vager oder deutlicher in der Luft das Bild eines Baues entstehen, der das Werk symbolisieren soll. Irgendeine Form von Basierung unten, dann sich türmende Gebilde, dann eine Kuppel, die sich wölbt, schließlich eine ragende Spitze. Diese Zeichenbewegungen können völlig ohne distinktes Bewußtsein vor sich gehen, in der Hitze des Gesprächs merke ich gar nicht, was ich zeichne, ja daß ich zeichne. Aber das macht diese Gebärden nicht zu Ausdrucksbewegungen. Genau wie Klang, Tempo und die übrigen Qualitäten meiner Sprechstimme, so haben allerdings auch die Gesten einen Ausdruckswert, sie sagen etwas über meine seelische Lage. Aber genau wie der gemeinte Sinn meiner gesprochenen Rede nicht meine Spannungen oder Erregungen oder sonstwelche Gefühlsverläufe, sondern gewisse gegenständliche Sachverhalte sind (ich rede von Notwendigkeiten, von Hindernissen, von Zwecken, Mitteln und andern sachlichen Zusammenhängen), so haben meine Gesten von ihrem Ausdruckswert abgesehen den objektiven Sinn: einen Bau im Raume darzustellen. Nicht mehr bloß eine Richtung wie vorhin, sondern ein Bild wird von ihnen erzeugt. Diesen Bau, ist es auch nur ein eingebildeter und kein wirklicher, füge ich in den Zusammenhang der gegenständlichen Welt ein. Ich stelle ihn vor mich hin, ich löse ihn von mir ab. Daß die objektive Wendung die immanente Voraussetzung dieses zeichnerischen Unternehmens ist, liegt klar zutage.

Anmerkung über die genetische Fragestellung. Die einfachen bisher analysierten Fälle bilden, glaube ich, den wahren Ansatzpunkt für eine Theorie des objektiven Geistes. Um ihre prinzipielle Wichtigkeit zu bezeichnen, wurden vorhin die Ausdrücke gebraucht: hier sei die Stunde der psychologischen Menschwerdung, hier geschehe die Geburt des objektiven Geistes aus dem gegenständlichen Auffassen. Solche Ausdrücke klingen genetisch und zwingen daher, mindestens andeutungsweise nach der phänomenologischen Analyse dieser Fälle die Probleme ihrer Entwicklung aufzurollen. Die eigentümliche Fragerichtung unsrer Untersuchung ist ausgesprochen nicht entwicklungspsychologisch, sondern kulturphilosophisch. Es soll in ihr gefragt werden, welches die Elemente und Bedingungen für die Tatsache des objektiven Geistes sind. Aber es soll nicht gefragt werden, ob nur bei Menschen und nicht auch im Tierreich, ob auf allen Stufen der Menschheitsentwicklung oder von welcher Stufe an diese Elemente und Bedingungen verwirklicht sind, ob sie sprunghaft auftreten oder ob ihre kontinuierliche Entstehung aus früheren Formen seelischen Lebens, in denen sie noch nicht verwirklicht sind, theoretisch erklärt werden kann. Die allgemeine Entwicklungspsychologie, die Tierpsychologie, die Psychologie des Kindes und des primitiven Menschen, sie haben allerdings diese genetischen Fragen aufzuwerfen, und sie tun es. Gibt es beim

Tier außer den Ausdrucksbewegungen Gebärden der hinweisenden oder darstellenden Art, und versteht das Tier solche Gebärden? Es scheint nicht so; das Tier hat eine Fülle von Ausdrucksbewegungen, aber es hat die Grundformen der darstellenden Gebärde auch in ihren einfachsten Anfängen nicht entwickelt, ebensowenig scheint es sie zu verstehen; der Hund schnappt nach der hinweisenden Hand, leckt sie, aber es fällt ihm nicht ein, in der Verlängerungslinie des Zeigefingers zu suchen, wenn er nicht darauf dressiert ist. Sodann aber ist weiter zu fragen: Gibt es aufweisbare Entwicklungszusammenhänge, die von den Ausdrucksbewegungen zu den darstellenden Gebärden hinführen, besteht zwischen den beiden Erscheinungsgruppen genetische Kontinuität, ist, wie Wundt es formuliert, „die Gebärdensprache ein natürliches Entwicklungsprodukt der Ausdrucksbewegungen?" Wie steht es mit denjenigen Zeichen, durch die sich sozial lebende Tiere verständigen? Sind sie Ausdrucksbewegungen mit sozialer Wirkung, sind sie Zeichen mit objektivem Sinn, oder vollzieht sich just in ihnen der kontinuierliche Übergang vom einen zum andern? Die entscheidende Rolle der Nachahmung in diesem Entwicklungsprozeß ist zu untersuchen, und wiederum ist zu fragen, ob nicht unter den Bedingungen des sozialen Verkehrs aus der bloßen „Mitbewegung", dem instinktiven „Mitmachen" ohne jede Mitteilungsabsicht, durch allmähliche Ablösung des Vorstellungsgehalts der Bewegung eine Antwortgebärde darstellenden Charakters sich entwickeln kann. (Wundts Lösung siehe Völkerpsychologie I, 248.) Auf dieses Ziel wird überhaupt immer der Erkenntniswille der genetischen Fragestellung gerichtet sein: Kontinuitäten wahrzunehmen, Heterogenes aus Heterogenem herzuleiten, die Anfänge der neuen Form möglichst tief in die alte zurückzuverfolgen. Demgegenüber bedeutet unser Bemühen, die Tatsache des objektiven Geistes möglichst klar gegen alles, was noch nicht objektiver Geist ist, abzugrenzen, natürlich nicht eine entgegengesetzte Lösung derselben Frage, sondern die Stellung einer andern. Weder die entwicklungstheoretische Fragestellung abzulehnen noch sie einzubeziehen, vielmehr sie aufzuweisen und für diesmal auszuscheiden, ist also der Zweck dieser Anmerkung.

Die zweite Objektivation. Wir fahren nunmehr fort in der theoretischen Konstruktion des objektiven Geistes. Bisher diente uns die sog. darstellende Gebärde als einfachster Fall eines Zeichens, dessen Sinn ein gegenständlicher Sachverhalt ist. Die phänomenologische Voraussetzung eines solchen Zeichens ist, daß sich aus der Erlebnistotalität die gegenständliche Welt abgespalten und zu einem Zusammenhang verdichtet hat, der in sich gegliedert ist und in dem es rein gegenständliche Beziehungen gibt. Auf der Grundlage dieses ersten Objektivationsprozesses geschieht nun am Zeichen selbst ein zweiter; dieser ist jetzt zu betrachten. Die Streckbewegung des

Zeigefingers kann ebenso wie die abbildende Geste in verschiedener Weise geschehen, und sie geschieht tatsächlich in verschiedenen Lagen und bei verschiedenen Menschen verschieden. Wie sie geschieht, das hat Ausdruckswert. Ich kann daraus erkennen, wie dem Zeigenden zumute ist, und was für einem seelischen Typus er angehört. Aber wie schon gesagt: der gegenständliche Sinn der Geste wird von jenen Variationen der Ausführung und wird von diesen Möglichkeiten, sie charakterologisch und psysiognomisch auszuwerten, schlechterdings nicht berührt. Wie die Geste auch ausgeführt wurde, sie bedeutet das gleiche: dort liegt das Buch. Wenn sie fertig dasteht, gleichsam als ein in den Raum hingestelltes Richtungsbild, so sind alle Fragen, wie sie zustande kam, erledigt, sie hat unabhängig von ihnen ihren Sinn, und deute ich sie außerdem noch psychologisch aus, so ist das eine zweite Sache. Eine Analogie (die mehr als eine Analogie ist) drängt sich auf. Auch ein Kunstwerk hat seinen Sinn unabhängig von seinem Entstehungsprozeß, und jener Sinn wird verstanden unabhängig von allem Wissen um diesen. Gleichviel ob der Maler erst dies Rot und dann dies Blau gemalt hat oder umgekehrt, ob Sekunden zwischen beiden Handlungen lagen oder Jahre. Nur was dasteht, gilt; was aber dasteht, ist sich auch selbst genug. Ganz im gleichen Sinn löst sich in der darstellenden Gebärde vermöge einer zweiten Objektivation das Zeichen von seinem Erzeugungsprozeß los, es kristallisiert aus, wird „objektiv“: objektiver Träger eines objektiven Sinnes. In der hinweisenden Gebärde gerinnt die gerichtete Bewegung zu „Richtung“, in der abbildenden Gebärde die Zeichenbewegung zu „Form“ — analog wie im Kunstwerk der künstlerische Schaffungsprozeß zu Gebilde gerinnt. Und es ist klar, erst durch diesen zweiten Objektivationsschritt vollendet sich die Einfügung der Gebärde in die Gegenstandswelt, die wir vorhin als Voraussetzung für Zeichen mit objektivem Sinn erkannten. Erst jetzt bezeichnet die Geste Gegenständliches innerhalb der Gegenstandswelt auf gegenständliche Weise.

Die dritte Objektivation. An dieser Stelle setzt nun unmittelbar ein dritter Objektivationsschritt an, der unsre Konstruktion des objektiven Geistes (vielmehr seiner elementarsten Form) zum Abschluß bringt. Die darstellende Gebärde kann im Gefüge der gegenständlichen Welt bleibende Spuren von größerer oder geringerer Beständigkeit hinterlassen, und es ist eine bloße Folge der materiellen Konstellation, wenn sie das nicht tut. Zeichne ich in die Luft, so bleibt nichts, zeichne ich in den Sand, so bleiben Figuren, bis der Wind sie verweht. Und dabei ist es möglich, daß mein Zeichnen im Sand genau wie das in der Luft eine bloße Summe darstellender Gesten und reine Begleiterscheinung des erregten Sprechens war; daß etwas bleibt, ist lediglich Folge der größeren

Konsistenz und der Sichtbarkeit des Materials. Schon die Geste selbst war vermöge des zweiten Schritts zum Bild, nur eben zum momentanen losgelöst. Jetzt nun dauern ihre materiellen Spuren und vertreten sie über den Moment hinaus. Die flüchtige Geste ist verfestigt, materialisiert, in einem dritten Sinn objektiviert worden. Statt des gebärdenhaft agierten Bildes steht ein adäquates stoffliches da. Die Loslösung des schließlich zustande gekommenen Zeichens von seinem Entstehungsprozeß ist hier erst recht vollkommen. Es ist absolut unnötig, die Einzelhandlungen, durch die es hervorgebracht wurde, die Erlebnisse, aus denen diese Handlungen flossen, psychologisch zu erraten, um den gegenständlichen Sinn des Zeichens zu verstehen. Die Linien tragen ihren gegenständlichen Sinn: etwas Rechteckiges, etwas Gerundetes, etwas Ruhig-Symmetrisches, etwas Getürmtes zu sein in sich selbst und liegen dem Nachverstehen offen. Ja es wäre sogar möglich, daß eine sehr komplizierte Zufallskombination von Windstößen ohne jedes Dazwischentreten eines lebenden Wesens genau dieselben Figuren im Sand hätte entstehen lassen (so völlig ist die Loslösung vom Entstehungsprozeß) — nur ist diese negativ psychologische Deutung von unendlich geringer Wahrscheinlichkeit. Aber durchaus möglich wäre es, daß eine ganz andre als die bisher angenommene Seelenlage diese Zeichen entstehen ließ: der Zeichner machte etwa nicht unwillkürliche Gesten abbildender Art, sondern er w o l l t e etwas Rechteckiges, Rundes, Getürmtes in den Sand zeichnen. Das ist lediglich ein anders nuancierter Entstehungsprozeß. Der Psychologe weiß, daß die beiden Fälle keine Gegensätze sind, sondern in kontinuierlichen Abstufungen ineinander übergehen können.

Das soeben benutzte Beispiel ist ein besonders günstiger Zwischenfall, es führt gewissermaßen unvermerkt von der zweiten zur dritten Stufe der Objektivation über. Die darstellende Gebärde wirkt vermöge ihrer Eigenart wie eine Zeichenbewegung auf die äußere Welt. Sie erzeugt einen Abklatsch ihrer selbst im Sand. Sie objektiviert sich selbsttätig. Es versteht sich, daß der dritte Objektivationsschritt nicht schon dadurch getan wird, daß Gebärden oder sonstige Lebensäußerungen irgendwelche Veränderungen der Umwelt als mechanische Nebenwirkungen hervorbringen. Wenn der erregt Redende eine Vase umwirft, so läßt diese materielle Veränderung der Umwelt Schlüsse auf seine Erregtheit zu, aber sie ist nicht objektiver Geist. Sondern die dritte Objektivation wird erst in dem Fall und erst dadurch vollzogen, daß das sinnvolle Zeichen nicht mehr pantomimisch dargelebt, sondern durch Umbildung der stofflichen Umwelt hergestellt wird. Der vorauseilende Führer kann der nachfolgenden Schar durch Gebärden kundgeben, welchen Weg sie gehen soll. Hat er die nachfolgenden aus dem Gesicht verloren und will nicht warten, so malt er etwa einen Pfeil auf den Weg,

markiert die Bäume oder errichtet einen Wegweiser. Er tut damit nichts, als daß er das sinnvolle Zeichen des Richtungsbildes statt durch den eignen Körper durch Umbildung der Außenwelt herstellt. Der dritte Objektivationsschritt besteht also in der Ablösung des Zeichens vom eignen Körper. Allgemeiner und richtiger: er besteht darin, daß das Zeichen, der äußere Träger des Sinns, aus dem Fluß der Ausführungsaktion herausgehoben und zu dauerndem Bestand verfestigt wird. Weil dieser dritte Schritt zwischen ihnen liegt, darum ist die Gebärde noch kein objektiver Geist, dagegen der Wegweiser ist es. Ich füge als Beispiele noch ein paar Sinngehalte hinzu, für die auf sehr früher Stufe der Menschheitsentwicklung objektivierte Zeichen ausgebildet worden sind: „Hier ist die Grenze des Stammes“, „Hier liegt ein Toter“, „Dies gehört dem Häuptling“, „Die Früchte dieses Feldes sind tabu“. Die Zeichen für diese Sinngehalte sind objektiver Geist in allen drei geforderten Hinsichten. Erstens ist ihre Bedeutung objektiv; sie haben nicht ein seelisches Erlebnis, sondern einen gegenständlichen Sachverhalt zu ihrem Sinn. Zweitens: sie tragen, so wie sie dastehen, diesen Sinn in sich, sie sind von ihrem Entstehungsprozeß abgelöst; ich verstehe ihren Sinn, ohne über ihren Erzeuger und seine Seelenlage, ohne über die Akte der Herstellung etwas wissen oder diese psychologisch deuten zu müssen. Drittens: sie sind nicht bedeutsame Handlungen, sondern materielle Gebilde, sie sind körperlich verselbständigt gegenüber dem lebenden Wesen, das sie hervorgebracht hat; sie dauern über die Dauer der hervorbringenden Akte hinaus.

Damit ist aus möglichst einfachen Fällen ein erstes Schema für die Tatsache des objektiven Geistes gewonnen worden. Es lautet, nochmals zusammengefaßt, so: Ein psychophysisches Leben ist da. Seine seelische Struktur ist auf Grund der erreichten Entwicklungsstufe derart, daß gegenständliches Auffassen möglich ist, also die Objektivation der gegenständlichen Seite des Bewußtseins (im ersten Sinn) hat sich vollzogen, die theoretische Haltung ist potentiell da. Im Verlauf des Lebensprozesses geschehen Äußerungen („Zeichen“ in unserm allgemeinen Begriff); nicht solche aus der Gruppe der Ausdrucksbewegungen, sondern solche, die einen Sachverhalt aus der gegenständlichen Sphäre zu ihrem Sinn haben. Es ist die Eigenart solcher Zeichen, daß sie ihre gegenständliche Bedeutung objektiviert (im zweiten Sinn), d. h. abgelöst von ihrem Entstehungsprozeß und unabhängig von ihrer psychologischen Auswertbarkeit in sich tragen. Die fraglichen Zeichen werden drittens nicht in Form vorübergehender, in den aktuellen Lebensverlauf eingefügter Teilhandlungen agiert, sondern sie werden durch Veränderung der Umwelt fixiert; ihr Zeichenkomplex ist ein materielles Gebilde. In diesem materiellen Gebilde aber lebt nun, weil es Endglied eines

geistigen Prozesses ist, ein Sinngehalt. Es trägt in seiner Form geistige Bedeutung zu Lehen. Es ist eine Stange mit einem Strohknoten, aber es wirkt auf den, der es versteht, wie ein Mensch mit gefährlichen zauberischen Kräften. Es redet, es droht, es ruft: Tabu.

2. DER ALLGEMEINE AUFBAU DES OBJEKTIVEN GEISTES

Die Struktur des objektiven Geistes ist bisher nicht allgemein für alle Gebilde, die objektiver Geist sind, sondern auf einer sehr schmalen Basis entwickelt worden. Die Beispiele, von denen wir ausgingen, waren alle von einem Typus: sie waren Zeichen im engeren Sinn, d. h. Gebilde, die irgendeine Nachricht geben; Prototyp: der Wegweiser. Das ist natürlich nur ein ganz kleines Teilgebiet aus dem Reich des objektivierten Geistes. Wir zogen gleichsam von einem einzelnen Punkt aus eine erste Längslinie durchs ganze Gebiet. Jetzt muß zunächst einmal die Basis unsrer begrifflichen Konstruktion gehörig verbreitert werden. Treten wir der Welt des objektiven Geistes gegenüber, so sehen wir eine Fülle heterogener Wirklichkeiten: Sprachen, Schrifttümer, Staaten, Bauformen, Kirchen, Sitten, Künste und Systeme der Wissenschaft. Es ist unmöglich, daß das einfache Schema, das wir bisher gewannen, dies alles geradewegs in sich einbeziehen kann; nur die Grundstruktur müssen wir überall wiedersuchen und werden sie finden. Es handelt sich also in diesem Paragraphen darum, die Grundbegriffe unsrer Konstruktion derart zu erweitern und zu vertiefen, daß nicht nur der Aufbau einzelner Fälle, sondern der Aufbau der ganzen Wirklichkeitssphäre „objektiver Geist" erfaßt wird.

Die Wendung zur Idee. Der erste Begriff, der zu diesem Zweck neu durchgedacht werden muß, ist der Begriff der objektiven Wendung, der Objektivation im ersten Sinn. Wir müssen erkennen, daß das bisher so Bezeichnete nur ein Sonderfall einer ganz allgemeinen Strukturgesetzlichkeit des seelischen Lebens ist. Im gegenständlichen Auffassen, so sagten wir, tritt uns ein objektives Korrelat, die Welt der wirklichen Gegenstände, als eigengesetzlicher Zusammenhang gegenüber; in ihm finden wir immanente Beziehungen und Ordnungen vor; das war die Voraussetzung für die Möglichkeit von Zeichen mit gegenständlichem Sinn. Solche Objektivationen nun vollziehen sich nicht nur in den Akten des theoretischen Auffassens, sondern sie vollziehen sich nach ganz verschiedenen Richtungen in allen möglichen typischen Verhaltungsweisen der Seele. Und erst alle diese Objektivationen zusammen bilden die Gesamtvoraussetzung für das Zustandekommen der gegenständlichen Sinngehalte, die den Gebilden des objektiven Geistes als ihre Bedeutung innewohnen.

Die typischen Betätigungsarten unsres Geistes lassen als ihr objektives Korrelat je einen Zusammenhang von Inhalten entstehen,

den bereits der vorwissenschaftliche Sprachgebrauch tiefsinnig und glücklich eine „Welt“ nennt. Wenn und insofern wir denken und unsre Lebensenergie in Akte spezifisch erkennender Natur einfließen lassen, entsteht uns die Welt der Wissenschaften. Wenn und insofern sich unser seelisches Leben in der Form des religiösen Verhaltens bewegt, erwächst aus ihm die Welt der Religion. Indem wir ästhetisch eingestellt sind, leben wir ganz in einer Welt der Kunst. Was heißt das? Das heißt, daß alle diese Betätigungsformen, analog dem schlichten gegenständlichen Auffassen, eine polare Struktur haben; daß in ihnen eine inhaltliche Seite abgetrennt und freigesetzt wird, und daß diese inhaltliche Seite zum geschlossenen, in sich gegliederten und in sich beziehungsvollen Zusammenhang, zur „Welt“ zusammenwächst. Diese Zusammenhänge kommen nicht etwa so zustande, daß aus einem gegebenen Vorrat jeweils Teilstücke herausgeschnitten und auf verschiedene Welten verteilt würden; sie sind vielmehr Formungen nach einem eigenartigen kategorialen Prinzip, Korrelata einer spezifischen Spontaneität. Dasselbe, was als Rohstoff in die Welt der Religiosität eingehen kann, kann auch Rohstoff des wissenschaftlichen Denkzusammenhangs oder der ästhetischen Sphäre werden. Es wird in eine dieser Sphären hineingerückt, indem es ihrer kategorialen Gesetzgebung unterstellt wird. Weil eine eigne Logik ihren ganzen Bereich beherrscht und zum Kontinuum zusammenschließt, darum können diese Welten, als reine Sachzusammenhänge gefaßt, sich nie mischen, einander nie stören, sich nie übergreifen; „jede sagt den ganzen Weltstoff in ihrer besonderen Sprache aus“ (Simmel). Und diese kategoriale Einheitlichkeit und Eigenart ist zugleich der eigentliche Grund für den Objektivitätscharakter der „Welten“. Als autonome, von innen her zusammengehaltene Zusammenhänge mit eignem kategorialen Gefüge tragen sie sich gleichsam selbst, genau wie die Welt des gegenständlichen Auffassens sich selbst trägt. Sie sind von den Akten, in denen sie erwachsen, emanzipiert und haben ihren Bestand unabhängig davon, ob und wie oft sie von neuen seelischen Akten wieder aufgenommen und nachrealisiert werden. Sie transzendieren den Erlebniszusammenhang, werden von ihm nur vorgefunden, sind aber nicht auf ihn angewiesen — analog wie der Baum vor meinem Fenster dasteht, auch wenn ich nicht hinsehe.

Daß objektive Welten dieser Art sich aus ihm loslösen, das ist eine der tiefsten Wesensgesetzlichkeiten des seelischen Lebens. Wenn wir fortan von objektiver Wendung sprechen und ihren Vollzug als erste Voraussetzung für die Gebilde des objektiven Geistes bezeichnen, so soll also nunmehr immer diese allgemeinste Strukturtatsache: die Objektivierung eigengesetzlicher Welten aus irgendwelchen Betätigungsweisen des Geistes gemeint sein. Denn in allen diesen Welten ist offensichtlich das erreicht, worauf es im ersten

Objektivationsschritt ankam. Es ist ein objektiver Zusammenhang da, rein immanente Beziehungen sind in ihm vorhanden, es ist also möglich, aus seinem Bereich Sinngehalte herauszuheben, die nicht konkret seelischer, sondern rein gegenständlicher Natur sind. Die räumlich-anschauliche Gegenstandswelt, in der wir die ersten Fälle solcher objektiver Sinngehalte und damit die erste Grundlage für die Bildung objektiv bedeutsamer Zeichen vorfanden, enthüllt sich so als bloßer Sonderfall einer durchgehenden Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens. Auch die Religion macht, nachdem sie zu einer geschlossenen Inhaltswelt von eigner Formung zusammengewachsen ist, Sinngehalte rein gegenständlicher Art möglich; z. B. „Der Geist des Ahnherrn umschwebt uns und prüft unsre Taten", „Wer im Kampf für den Glauben fällt, kommt ins Paradies", „Die Gnade Gottes versagt sich dem Gläubigen nicht". Desgleichen das Recht; z. B. „Wer als Erster einen Kreis an einen Fruchtbaum gemalt hat, dem gehören die Früchte", „Die regelmäßige Verjährungsfrist beträgt 30 Jahre", „Wer einen Menschen vorsätzlich und mit Überlegung getötet hat, wird mit dem Tode bestraft". Desgleichen die Kunst, die Wissenschaft, die Wirtschaft, überhaupt alle Gebiete, in denen sich die „Wendung zur Idee" im Simmelschen Sinne vollzogen hat. Denn in ihnen allen ist nun ein objektivierter Zusammenhang von Inhalten und sachlichen Beziehungen, also die Möglichkeit vorhanden, daß ein rein gegenständlicher Sachverhalt ihrer Sphäre in einem Zeichenkomplex ausgedrückt werden kann. Es muß wieder betont werden, daß die betreffenden Sinngehalte ebensowenig wie die räumlich-gegenständlichen, die früher als Beispiele dienten, formulierte Sätze oder Urteile im logischen Sinn sein müssen. Sondern sie sind bloße Sachverhalte. Irgendeine komplizierte gefühlsmäßige Haltung zum Weltganzen ist vielleicht der Sinn eines religiösen Ritus oder eines ganzen Religionssystems; irgendein unfaßbarer Hauch von Spannung vielleicht der Sinn einer Linie im Kunstwerk. Gleichviel: auch diese Sinngehalte oder Sinnelemente sind gegenständliche Teile aus der objektiven religiösen oder ästhetischen Welt, und nur darum sind die Gebilde, in denen sie ausgedrückt sind, objektiver Geist. Die Tränen, die ein reuiger Sünder weint, sind keine, denn sie sind der Ausdruck seelischer Ereignisse, nicht religiöser Inhalte.

Gegenständliche und physiognomische Deutung. Ich greife nunmehr auf das früher gewonnene Schema des objektiven Geistes zurück und frage, ob und wie auch seine übrigen Teile umformuliert, insbesondere erweitert werden müssen, um es für den ganzen Bereich des objektiven Geistes gültig zu machen. Es handelt sich zunächst um dasjenige, was wir den zweiten Objektivationsschritt nannten. Die hinweisende Gebärde war durchaus auch physiognomisch auswertbar: ihre Ausführung gab mancherlei kund über

den seelischen Typus, den Charakter, die momentane Stimmung des Zeigenden. Aber ihr gegenständlicher Sinn war von alledem unabhängig und losgelöst. Ebenso der Wegweiser. Er ist flüchtig oder peinlich gearbeitet, von einem Faselhans, einem Pedanten, einem kleinlichen oder einem großzügigen Menschen, mit Liebe oder in nervöser Zerstreutheit, — alles das sehe ich dem schlichten Holzding möglicherweise an. Aber sein gegenständlicher Sinn ist in jedem Fall: dort geht der Weg. Ich glaube, daß für alle Gebilde des objektiven Geistes gleicherweise diese doppelte Charakteristik gilt. Sie lassen alle eine zweifache Ausdeutung zu, sind Zeichen eines zweifachen Sinnes: eines physiognomischen und eines gegenständlichen. Zweitens: ihr gegenständlicher Sinn (auf den es uns hier ankommt; denn weil sie ihn in sich tragen, sind sie objektiver Geist) ist unabhängig von allem, was sie in der andern Richtung ausdrücken; er ist objektiv im Sinne des zweiten Objektivationsschrittes. Um diese beiden Arten von Sinngehalt, die wir in den objektiv-geistigen Gebilden immer verbunden finden, bequemer trennen zu können, differenziere ich von jetzt an die Begriffe „ausdrücken“ und „bedeuten“. Ich sage, daß die Zeichenkomplexe etwas Seelisches a u s d r ü c k e n, etwas objektiv Geistiges b e d e u t e n; die auf Auffindung des ersten Sinngehalts gerichtete Fragestellung und Methodik nenne ich p h y s i o g n o m i s c h e, die auf Auffindung des zweiten gerichtete nenne ich g e g e n s t ä n d l i c h e H e r m e n e u t i k. Wir überzeugen uns zunächst davon, daß in den konkreten Gebilden des objektiven Geistes beide Arten von Sinngehalt tatsächlich vorhanden sind, sodann davon, daß der Bedeutungsgehalt vom Ausdrucksgehalt eindeutig trennbar ist.

Jede Handlung eines lebenden Wesens hat A u s d r u c k s w e r t. Sie drückt ein Doppeltes aus: erstens die konstanten Charakterzüge des handelnden Individuums, von den typischen hin bis zu den individuellsten; zweitens die vorübergehende Affekt- und Stimmungslage, aus der heraus gehandelt wurde. Natürlich sind die einzelnen Handlungen, auf ihre Ausdrucksfunktion hin gesehen, mehr oder minder prägnant und somit für die physiognomische Deutung mehr oder minder ergiebig. Ihr Ausdruckswert mag im einzelnen Fall minimal sein und unter die Schwelle der Merklichkeit überhaupt sinken. Aber prinzipiell ist es sinnvoll, jedem Schritt, jeder Handbewegung, jedem gesprochenen Wort gegenüber die physiognomisch-hermeneutische Frage zu stellen, und es wird selten ganz unergiebig sein, sie gestellt zu haben. Gerade die unbedeutenden Handlungen (wie sich einer den Mantel anzieht oder die Haustür zuschließt, wie er sich räuspert und wie er spuckt) sagen bekanntlich dem, der zu lesen versteht, unendlich viel. Dabei ist es gleichgültig, ob die auszudeutende Handlung eine sog. unwillkürliche oder eine sog. willkürliche Bewegung ist. Man könnte arg-

wöhnen, die bewußte Willkür sei imstande, die Einzeläußerung vollkommen aus der Botmäßigkeit des Gesamtorganismus zu lösen und sie dadurch ausdrucksmäßig indifferent zu machen. Allein erstens trägt das, was wir bewußtes Wollen nennen, in jedem Fall höchst bestimmte Züge, ist nach Individualität und seelischer Lage charakteristisch gefärbt, und zweitens: welche Handlung wäre eine bewußte Willenshandlung im radikalen Sinn, welche würde in ihrem ganzen Verlauf vom Bewußtsein überwacht und mit Willkür getan? Es ist nie ein bewußter Wille überhaupt (den es nicht gibt), sondern es ist immer ein individuell geformter Wille, und es ist nie der bewußte Wille allein, der die willkürliche Handlung tat, — so kommt also in ihr nicht weniger als in einer unwillkürlich ausströmenden Lebensäußerung die ganze Lebenseinheit des Organismus, nach konstanter Struktur und nach jeweiliger Lage, deutbar zum Ausdruck. Wenn ich zwanzig Leute prüfe und alle denselben Handgriff tun lasse, so tut ihn jeder ein wenig anders, das ist eine Binsenwahrheit. Ich versuche diese Besonderheiten zu charakterisieren, finde den Handgriff hier hastiger, dort gemächlicher, gewandter oder täppischer, runder oder eckiger, energischer oder schlapper, kleinlicher oder wuchtiger, weicher oder exakter. Alle diese allgemeinen Ausdrücke formulieren noch keineswegs die volle Eigenart der Handlungsbilder, nur gewisse typische Gegensätze und Unterschiede. Auch die hastigen sind charakteristisch voneinander verschieden, jeder hat seine ganz individuelle Art von Hast. Ich muß also weiter beschreiben, kann, da ich immer mit allgemeinen Ausdrücken arbeiten muß, das Gemeinte nur enger und enger eingrenzen und mich asymptotisch dem nähern, was ich unmittelbar empfinde, aber nicht erschöpfend aussprechen kann: der absoluten Einzigartigkeit des individuellen Handlungsbildes, der „persönlichen Note". Jede kleinste Handlung trägt diese Note, als ein Teil des organischen Ausdrucksganzen, dem sie angehört.

Was für die aktuellen Handlungen gilt, gilt auch für die Gebilde, die von menschlicher Hand geschaffen oder durch sie hindurchgegangen sind. Daß auch sie irgendwie die persönliche Note tragen, das ist gleichfalls eine Binsenwahrheit. Jede Postkarte, die einer an seinen Zigarrenhändler schreibt, drückt sein Wesen aus; und bestellt ein andrer dieselben Zigarren auf demselben Wege, so klingt das anders und sieht anders aus. Wenn ich von Hause ein Paket bekomme, so sehe ich dem Ding mit absoluter Sicherheit an, ob mein Vater, meine Mutter oder meine Schwester es gepackt hat. Wenn ein Mensch einen Hut auch nur vier Wochen aufgehabt hat, weiß der Teufel wie es zugeht, der Hut sieht nach ihm aus, er paßt nicht bloß auf seinen Kopf, sondern auf seinen Charakter, er drückt die Form seiner Seele aus. Es ist ohne weiteres anzunehmen, daß wir diese persönliche Note im Gebilde noch mit größerem Rechte

suchen und noch mit größerer Bestimmtheit finden werden, wenn einer ein Bild gemalt, eine Symphonie geschrieben oder einen Staat gegründet hat.

Die wissenschaftlichen Bemühungen, Handlungsbilder und menschliche Erzeugnisse physiognomisch auszuwerten, verfahren nun bekanntlich so, daß sie zunächst die Ausdruckssymptome der aktuellen Gemütsbewegungen studieren und dann zu den Ausdruckssymptomen der charakterhaften Konstanten fortschreiten. Also sie beginnen mit Mimik und gehen von da zur Physiognomik weiter. Es findet sich zunächst, daß jede Gemütsbewegung (affekthafter oder stimmungsmäßiger Art) den Antrieb zur Ausführung gewisser charakteristischer Bewegungen in sich enthält, und daß die sog. Ausdrucksbewegungen die Verwirklichung dieser Antriebserlebnisse sind. Diese Bewegungssymptome sind Teilkomponenten der Affektverläufe selbst; wie wichtige, das zeigt in der unbewußten Genialität ihrer Psychologie die Sprache, indem sie Affektlagen gern und vielfach direkt durch ihre immanenten Bewegungstendenzen benennt („hingerissen", „geneigt", „beklommen", „erhoben", „gespannt", „zerstreut", „niedergeschlagen" usw.). Solche Bewegungsantriebe also, nach Artung und Intensität charakterisiert, trägt jede Affekt- und überhaupt jede Seelenlage wesenhaft in sich, mögen sie auch nur andeutungsweise, als bloße Impulse und im Grenzfalle gar nicht zum sichtbaren Ausdruck kommen. Wut schließt Impulse der Zerstörung ein, Liebe zielt auf Vereinigung, Freude tendiert zu Gebärden des Schenkens, Stolz zu Gesten distanzierenden Charakters, Seelenruhe zentriert alle Bewegungen, Aufgeregtheit macht sie zentrifugal. Und alle Handlungen und Werke nun, die aus dem betreffenden Seelenzustand hervorgehen, werden durch seine motorischen Charakteristika gefärbt und geformt. Was ich im Zustande momentaner Aufregung tue, ist dem gewohnten Bilde meiner Bewegungen gegenüber im Sinne der Mittelpunktsflüchtigkeit verändert; alle objektiven Gebilde, die ich hervorbringe, desgleichen; meine Schrift wird fahriger, mein Stil gewaltsamer, jedes Werk dieser Stunde ist mit der größeren Bewegtheit des Seelenzustandes geladen und läßt sie in seiner Kontur erkennen. Manchem Gedicht des jungen Goethe fühlen wir es geradezu greifbar an, daß es in Minuten höchsten seelischen Sturmes und Dranges während des Gewittersturms auf einen Fetzen Papier geworfen worden ist. Oder wir sehen: diesen Meißelhieb hat unmutige Leidenschaft, diesen Pinselstrich fromme Entzückung geführt. Es ist ein zartester Reiz des Kunstwerks, wenn derart ein Schimmer von Menschlichkeit, ein Nachglanz des schöpferischen Moments auf seinem objektiven Gefüge liegt.

Von dieser Symptomatologie der Affekte gelangt die physiognomische Hermeneutik auf Grund eines einfachen und bekannten

Prinzips zur Symptomatologie der seelischen Konstanten, der charakterhaften Typen und Individualitäten. Dieses Prinzip besagt, daß ein konstanter physiognomischer Ausdruckszug als habituell gewordener mimischer Ausdruck angesehen werden kann. Wenn ein Individuum nicht sowohl im Moment vorübergehend erregt ist, sondern dazu neigt, von allerhand Anlässen, bei denen andre ruhig bleiben, in übernormalem Grad erregt zu werden, so werden sich die mimischen Symptome der Erregung in seinen organischen Formen und Ausdrucksgewohnheiten gleichsam niederschlagen, und diese Niederschläge werden zu erkennen sein, auch wenn er momentan nicht aktuell erregt ist. Die konstitutionellen Ausdruckssymptome des stolzen, des neidischen, des liebreichen Charakters werden den Ausdrucksbildern der betreffenden Affektverläufe, des Stolzes, des Neides, der Liebe artähnlich sein — sie sind ja lediglich die Fixierungen dieser. Mag im einzelnen ein solcher Fixierungsprozeß manche Komplikationen und Umbiegungen in sich schließen, im ganzen ist das fragliche Prinzip zweifellos gültig und gestattet der Hermeneutik den Übergang von der Affektdeutung zur Charakterdeutung. Jede kleinste Handlung, davon gingen wir aus, wird von der Totalität des seelischen Lebens, aus dem sie hervorgeht, mit geformt. Diese Totalität aber wäre höchst unvollkommen erfaßt, wollte ich sie nur als Affekt- und Stimmungsverlauf beschreiben. Es gibt keinen Stolz, Neid, Zorn und Mut überhaupt, es gibt nur immer den Stolz, Neid, Zorn und Mut dieser bis in ihre Tiefen individuell geprägten Individualität. Was an den Affekten menschlich-allgemein ist, das sind nur die Teilkurven, die auf der Gesamtkurve des seelischen Konkretums zuoberst superponiert sind. Noch in der schenkfreudigen Stimmung, die den Geizigen ergriffen haben mag, lebt sein Geiz, noch in den ruhigen Momenten des Impulsiven lebt seine Impulsivität. Von dieser tief geschichteten, bis auf den Grund der Individualität reichenden seelischen Ganzheit ist also jede Einzeläußerung und jedes Werk Ausdruck und Zeugnis. Nicht nur die Ausdrucksimpulse der vorübergehenden Seelenlage, sondern auch die Ausdrucksimpulse des konstanten psychischen Systems haben seine Kontur mit gemodelt und sind aus ihr ablesbar. Gang, Sprache, Handschrift und Stil desselben Menschen sind von Stunde zu Stunde gesammelter oder zerfahrener, mutiger oder zaghafter. Aber in viel größerer Schwingungsbreite und mit viel größerer Deutlichkeit variieren die Qualitäten dieser Äußerungen in den analogen Richtungen zwischen gesammelten und zerfahrenen, mutigen und zaghaften Charakteren. Und mit unvergleichlich größerer Evidenz als die seelische Lage des produktiven Moments erkennen wir aus der Linie des Kunstwerks dasjenige persönliche Cachet, das man mit glücklicher Übertragung die Handschrift des Künstlers nennt, den Symptomzusammenhang seiner seelischen Konstanten.

Und wiederum ist es keineswegs eine genießerische Zugabe, sondern ein wesenhafter Zug im Kunstwerk und in seiner Funktion, daß dieser Hauch lebendiger Menschlichkeit auf seiner Objektivität liegt: Dürers Deutschheit in jedem Strich, Schuberts Innigkeit in jedem Takt, Lessings klare Männlichkeit in jedem Epigramm.

Das Geschäft einer physiognomischen Ausdeutung der objektivgeistigen Gebilde ist mit alledem nur in den gröbsten Zügen geschildert, die innere Problematik seiner Ausführung kaum angedeutet worden. Nur ganz weniges noch zum letzten Punkte. Jeder konkrete Versuch einer physiognomischen Deutung stößt, je tiefer er schürft, um so unweigerlicher auf den Verdacht, daß objektivgeistige Erzeugnisse psychologisch vieldeutig seien. Diese Vieldeutigkeit gründet in verschiedenen Tatsachen, und es ist zu fragen, ob unsre Deutung durch Verschärfung ihrer Kriterien fähig gemacht werden kann, sie auszuschalten. In allen seelischen Strukturen höherer Ordnung ist die Komplikation eingeschlossen, daß sich ursprüngliche und erworbene Konstanten überlagern und durchdringen. Selbsterziehung und Bildsamkeit für fremden Einfluß, Selbstmißverständnis und Ressentiment, Sehnsucht, etwas andres zu sein als man ist, und Wille, es zu werden, vermögen in bewußtem und in unbewußtem Wirken ganze Bezirke unsres Wesens umzulagern und zu verwandeln. Der physiognomisch Deutende müßte nun Kriterien suchen, nach denen derartige erworbene Konstanten und nach denen ihre verschiedenen Qualitäten (die seelische Quelle ihrer Herkunft, die Tiefe ihrer nunmehrigen Verankerung usw.) rein aus objektiven Symptomen am Gebilde erkannt werden können. Man braucht das Problem nur zu stellen, um seine Schwierigkeiten ahnen zu lassen. Daß seine Lösung immerhin nicht aussichtslos ist, zeigt ein Blick in Nietzsche oder einen andern Seelenanalytiker. Individuelle Deutungskunst ist solcher und ähnlicher Schwierigkeiten Herr geworden; klare und objektive Kriterien für dergleichen Unterschiede herauszuarbeiten und dadurch eine methodensichere Deutung zu begründen, muß möglich sein. Jedenfalls ist die Lösung all solcher Probleme eine innere Angelegenheit der physiognomischen Hermeneutik und (da wir ja gerade auf den gegenständlichen Sinn des objektiven Geistes hinauswollen) im Augenblick nicht unsre Sorge.

Ich fasse also zusammen: Jedes geschaffene Gebilde hat Ausdruckswert, seine Form ist von der Totalität des seelischen Lebens, in dem es hervorgebracht wurde, mitbestimmt. Jedes geschaffene Gebilde liegt also der physiognomischen Deutung offen. Doch nun kommt das Aber. Gewiß ist es möglich, ein Jung-Goethesches Gedicht charakterologisch, biographisch, psychologisch, meinetwegen psychoanalytisch zu nehmen. Wir sehen in ihm dann eine Art Tagebuchblatt, ein document humain. Vielleicht sagt es in dieser

Richtung mehr, vielleicht sagt es im einzelnen Falle auch weniger als etwa ein Bild Goethes oder seine Handschrift oder die Haltung, in der er zu Pferde saß, oder die Art, wie er den Mantel umwarf. Aber wieviel oder wie wenig es auch dem psychologisch Fragenden verraten mag, bestimmt sagt das Gedicht noch etwas andres, was jene übrigen Äußerungen nicht sagen; und das ist nicht mehr ein Unterschied des Mehr oder Weniger, sondern eine Metabasis eis allo genos, es ist der Umsprung vom seelischen zum gegenständlichen Gehalt, vom Ausdruck zur Bedeutung.

Das künstlerische Tun, überhaupt die ästhetische Einstellung teilt, so sahen wir früher, mit vielen andern typischen Verhaltungsweisen des höheren Seelentums eine bestimmte Struktureigentümlichkeit: die Wendung zur Idee, die Objektivation im ersten Sinne vollzieht sich in ihnen, es wird innerhalb der seelischen Totalität ein sachlicher Zusammenhang mit Objektivitätscharakter, die ästhetische Welt, abgesetzt. Dieses Merkmal allein brauchte noch nicht über die Sphäre der seelischen Erlebnisse hinausführen. Auch in seiner polaren Struktur bleibt seelisches Leben seelisches Leben, und das Unternehmen der physiognomischen Ausdeutung beruht auf diesem Satz. Allein über die erste Objektivation hinaus und auf ihr als Grundlage geschieht nun, dem zuerst gewonnenen Schema gemäß, überall, wo die Tatsache des objektiven Geistes vorliegt, eine zweite. Die rein gegenständlichen Sinngehalte, wie sie durch die Geburt der objektiven Welten möglich geworden sind, lösen sich von den seelischen Akten ihrer Entstehung los, werden unabhängig von ihnen, und die schließlich dastehenden Zeichenkomplexe tragen nunmehr, nebeneinander gewissermaßen und trennbar durch zweierlei Richtungen des Verstehens, zwei Sinngehalte in sich; so wie der Wegweiser allerlei von seinem Verfertiger erzählte, unabhängig aber davon kategorisch bedeutete: dort geht der Weg!

Es kommt jetzt alles darauf an, bestimmt zu formulieren, was wir meinen, wenn wir sagen: der gegenständliche Sinngehalt der objektiven Gebilde sei „unabhängig“ von ihrem seelischen Sinngehalt, ihre Bedeutung sei „unabhängig“ von ihrem Ausdruckswert. Sicherlich kann damit nicht gemeint sein, daß gewisse Teile am Gebilde (etwa der Rhythmus oder die Klangfarbe des Gedichts) die Träger des Ausdruckswertes und damit die gegenständlichen Ansatzpunkte für die physiognomische Deutung, andre Teile dagegen die Träger der objektiv-ästhetischen Bedeutung seien. Vielmehr der Zeichenkomplex als Ganzes, bis in seine letzten rhythmischen Schwingungen, bis in die zartesten Geheimnisse seines Vokal- und Konsonantengefüges hinein trägt einerseits den psychologischen, anderseits den ästhetischen Sinn in sich und bildet als einheitliche Totalität den Ausgangspunkt für beide Arten der Deutung. Auch das kann nicht die eigentliche Meinung sein (obwohl es der Wahr-

heit schon näher kommt): daß das Gebilde, will sagen sein Gehalt an objektiver Bedeutung, im kausal-genetischen Sinn von seiner psychologischen Herkunft und der Möglichkeit ihres Nachverstehens unabhängig sei. Richtige Züge liegen in dieser Formulierung durchaus. Wir verstehen den gegenständlichen Sinn des Wegweisers, ohne zu wissen, aus welchen Motiven, in welcher Stimmung, von welchem Charakter er hergestellt und an seine Stelle gebracht wurde, ohne nach alledem überhaupt fragen zu müssen und ohne, falls wir danach fragten, am materiellen Gebilde sichere Anhalte für eine Antwort gefunden haben zu müssen. Und ähnlich verstehen wir ein Kunstwerk ohne jede Einmischung der psychologischen Fragestellung; verstehen die dargestellte Fabel, das System der Komposition, die innere Gliederung, die durchs Ganze ziehende Stimmung — kurz, analysiert oder nicht, die gegenständlichen Elemente seiner ästhetischen Bedeutung, ohne von den schöpferischen Prozessen das geringste zu wissen. „Unabhängigkeit" in diesem Sinn ist eine unbezweifelbare Tatsache, nur hieße es diese Tatsache durchaus falsch interpretieren, wenn wir daraus eine kausal-genetische Unabhängigkeit des realen Werks vom realen Produktionsakt machen wollen; derart etwa, daß die Meinung wäre: das objektive Gebilde hätte, da ja sein Sinngehalt ein Gefüge aus lauter gegenständlichen Sinnelementen sei, ebensogut aus einer ganz andersartigen seelischen Wirklichkeit hervorgebracht werden können; kein eindeutiger Realzusammenhang führe vom Leben zu ihm hin. Das wäre natürlich der Wunderglaube in den Geisteswissenschaften. Das würde den Grundsatz wieder aufheben, den wir bereits angenommen und als Grundlage einer physiognomischen Deutung erkannt haben, daß jede objektivierte Form Ausdruckswert hat, auf ein bestimmtes individuelles Seelentum zurückweist und in seinen Zügen dessen Züge trägt. Scheint es gelegentlich, als ob ein Werk gar nichts von der Seele verriete, aus der es stammt, so kann der Fall nur so liegen, daß sein Ausdruckswert ein Minimum erreicht hat. Es würde dann gleichsam einer psychologischen Mikroskopie bedürfen, um die physiognomischen Spuren zu entdecken, aber vorhanden sind sie. Keine Linie des Werks ist physiognomisch ganz indifferent. Dieser Satz soll also keinesfalls wieder aufgegeben werden, und die Tatsache der Unabhängigkeit, von der die Rede ist, muß unbedingt so formuliert werden, daß die beiden Sinngehalte des Werks zwar ontologisch getrennt, aber die starken Realzusammenhänge zwischen der Artung des Gebildes und der Artung seines seelischen Ursprungs voll anerkannt werden.

Die Tatsache der Unabhängigkeit zwischen Bedeutungs- und Ausdruckswerten muß, wenn ich recht sehe, so formuliert werden, daß der Nachweis geführt wird: wenn die beiden Richtungen des Verstehens völlig zu Ende geführt seien, so bilde jeder der

beiden Sinngehalte einen selbständigen und in sich vollständigen Zusammenhang ohne Anleihen beim andern und ohne Übergriffe in den andern. Daß die physiognomische und die gegenständliche Deutung von Anfang an auf verschiedene Sinngegenstände ausgehen, wissen wir. Allein das Verstehen kann in beiden Richtungen oberflächlicher sein oder tiefer getrieben werden; auf beiden Seiten hat es das Ziel, den im Gebilde wohnenden Sinngehalt restlos zutage zu fördern. Es könnte nun behauptet werden, und es wird gelegentlich behauptet: die beiden Deutungsrichtungen liefen zwar an ihrem Anfang auseinander, später aber wieder zusammen; in den oberen Schichten des Verstehens seien die beiden Sinngehalte wohl unabhängig voneinander, aber in den tieferen gingen sie ineinander über, sprängen ineinander um oder durchdrängen einander; etwa so, daß das Werk dem Verstehen zunächst rein gegenständliche Sinnelemente zeigte, tiefer schürfend aber fänden wir einen seelischen Sinn, einen lebendigen Menschen in ihm ausgedrückt. Gegen diese Meinungen also soll hier behauptet werden: nein, so tief wir auch beiderseits das Verstehen treiben, bis zum Grunde bleiben gleichsam als zwei Parallelen, die nie zusammenlaufen, Bedeutungs- und Ausdrucksgehalt nebeneinander auffindbar, beide nach der Tiefe in sich geschichtet, so daß erst ein offen zutage liegender, vom Werk gerade herausgesagter Sinn, dann ein tieferer, unausgesprochener, schließlich ein tiefster Sinn vorhanden ist; beide auf allen möglichen Niveaus in starken Beziehungen zueinander stehend, aber doch bis zuletzt zwei und in diesem Sinn voneinander „unabhängig". Ich führe das an einem Beispiel durch.

Als Beispiel: Der Sinngehalt der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Das System der kapitalistischen Wirtschafts- und Sozialverfassung solle verstanden werden. Nationalökonomie und Soziologie leisten bekanntlich diese Aufgabe. Sie finden eine bestimmte Ordnung der Eigentumsverhältnisse vor, dadurch charakterisiert, daß ein im wesentlichen unbeschränktes Eigentumsrecht an Produktionsmitteln möglich ist. Sie finden weiter, auf der Grundlage eines bestimmten Entwicklungsstadiums der Naturwissenschaften, ein bestimmtes Entwicklungsstadium der Technik vor: ein starker technischer Faktor ist in alle ökonomisch wichtigen Produktionsprozesse hineingebildet, steigert ihre Ertragsfähigkeit und macht die nicht technisierten Formen der Produktion konkurrenzunfähig. Auf Grund dieser Technisierung beginnt ein ökonomisches Gesetz der Konzentration, nach dem der größere Betrieb den kleineren schlägt und in sich aufsaugt, zu wirken; und wir können im einzelnen erkennen, in welchen Grenzen, mit welchen Hemmungen und in welchen Variationen dieses Gesetz wirkt. Wir suchen weiter und finden ein quantitativ bestimmtes Verhältnis von Bodenfläche, Bevölkerungsdichte, Vermehrungsindex und verfügbarem Freiland; die Menschen-

menge macht Eigenwirtschaft als allgemeinen Zustand unmöglich, löst große Teile der Bevölkerung vom Grund und Boden und zwingt sie, sich in die Zentren des Produktionsprozesses als Lohnarbeiter einzufügen. Selbstverständlich soll diese Analyse der kapitalistischen Wirtschaftsform nicht vollständig sein, sie will nur andeuten, welche Elemente wir benutzen, um den Aufbau dieses großen objektiv-geistigen Gebildes zu konstruieren: ökonomische, juristische, geographische, politische, technische Elemente, Sätze über Menschenmengen, Güterwerte, Produktionsformen, Rechtsverhältnisse und Naturbedingungen, allgemeine Sätze über Preisbildung, Rentabilität und desgleichen. Es gelingt, aus diesen Elementen das Gefüge des Kapitalismus nachverstehend aufzubauen, und wenn die Analyse auf die allgemeinen rechtlichen, politischen und überhaupt historischen Bedingungen zurückgreift, so reicht sie bereits recht tief in die Grundlagen des historischen Gebildes hinunter. Allein es ist nun möglich, den gegenständlichen Sinngehalt dieses Gebildes noch viel tiefer zu erfassen, ohne die bisher eingeschlagene Richtung des Verstehens aufgeben und in eine andre umspringen zu müssen. Die Theorie des Kapitalismus und seiner Entwicklung geht bekanntlich mit großem Erfolg auf Weltanschauungselemente zurück und findet, daß der innerste Sinngehalt der kapitalistischen Lebensform ausgemacht wird von einer bestimmten Moral, Metaphysik und Lebenslehre, also von bestimmten Sätzen über den Sinn des Berufs, über den Wert der Arbeit, über den Zweck des menschlichen Erdenlebens, über den lieben Gott und seine Weltregierung, über die jenseitige Welt und ihre Beziehungen zum Diesseits. In den Frühformen des Kapitalismus liegt das alles besonders klar, darum gebührt der Wirtschaftsgeschichte das Verdienst, diese geistigen Wurzeln unsers wirtschaftlichen Systems entdeckt zu haben; aber ist der Blick einmal geschärft, so gewahren wir deutlich, daß diese Ethik und Theologie, stark umformuliert, stark abgewandelt, auch den kompliziertesten Ordnungen des Hochkapitalismus als ihr „Geist" innewohnt. Was ist dieser „Geist" nach seinem ontologischen Wesen? Er setzt sich zusammen aus Sätzen wie den folgenden: „In irdischer Arbeit, nicht in sakramentalen Verrichtungen bewährt sich die Seele (untheologisch formuliert: bewährt sich der Charakter) des Menschen"; „Arbeit ist nicht wertvoll, weil sie Mittel zum Verzehr schafft, sondern sie ist die eigentliche Bestimmung des Menschen und trägt ihren Wert in sich"; „Keine Arbeit, die gut ist, bleibt ohne den verdienten Ertrag; was einer erworben hat, zeigt also, wie tüchtig er gewesen ist" usw. Wir können konstatieren, daß auch das alles nicht seelische Erlebnisverläufe, sondern gegenständliche Sachverhalte sind: nur nicht mehr technischen, wirtschaftlichen und rechtlichen, sondern moralischen und philosophischen Inhalts. Zum einheitlichen Zusammenhang vereint, ergeben sie eine

Weltanschauung, ein objektives Bild von der Ordnung der natürlichen und der sittlichen Welt. So hat also unser Verstehen nach der Tiefe zu bereits mehrere Niveaus durchschritten, es hat unter den Formen und ihren Gesetzmäßigkeiten einen Geist und seine Gesetzmäßigkeiten entdeckt; und zwar ohne die Richtung zu wechseln: es ist auf den gegenständlichen Sinngehalt des Gebildes gerichtet geblieben.

Es ist nun möglich, auf jedem dieser Niveaus die gegenständliche Hermeneutik mit der psychologischen zu vertauschen, also das gegenständlich mehr oder minder analysierte Gebilde auf seinen seelischen Gehalt hin, als Ausdruck eines aktuellen Lebens zu deuten. Wir schlagen dann die andre Richtung des Verstehens ein und zielen auf den Ausdruckswert des Werks. Es ist z. B. möglich zu fragen: auf was für eine Erlebnislage und auf was für einen Charaktertypus deutet doch dieses eigenartige Weltbild des Frühkapitalismus mit seiner Diesseitigkeit, seinem asketischen Arbeitsbegriff, seinem Erfolgglauben, seiner Ellbogenmoral hin; von welchem hervorbringenden Seelentum legt es Zeugnis ab? Es ist bekannt, daß man mit großem Erfolg so gefragt hat. Man hat überzeugend dartun können, daß es ein muthafter und dabei betriebsamer, gesunder, frommer, unseigneuraler Menschentypus ist, aus dem dieser Denkzusammenhang allein hervorgehen konnte, und daß ganz bestimmte Situationen die dazu nötigen Erlebnislagen zu schaffen geeignet waren. Die Juden unter den Bedingungen der Diaspora, die Angelsachsen unter den Bedingungen des Kolonistenlebens, die Protestanten unter den Bedingungen des Emigrantentums zeigen den fraglichen seelischen Typus am reinsten. Deuten wir so, so bewegen wir uns offensichtlich (um zu unserm früheren Bilde zurückzukehren) auf der andern Parallele: auf der psychologischen. Wir finden Ausdruckswerte am objektiven Gebilde, Wahlverwandtschaften zwischen einer Form und einem Seelentum. Allein es ist an dieser Stelle wichtig, einzusehen und festzuhalten, daß nicht etwa, weil die gegenständliche Deutung an ihrem Ende wäre, die psychologische einspringen müßte, so daß also doch die erste Denkrichtung auf einem bestimmten Niveau in die zweite überginge. Sondern es ist durchaus möglich, beide Richtungen, jede für sich und parallel zueinander, noch ein Stück weiter in die Tiefe zu treiben. Es kann versucht werden, das bisher durch einige Eigenschaften oberflächlich geschilderte kapitalistische Seelentum von seinem charakterologischen Einheitspunkt aus zu verstehen; zu fragen, wie seine Tatfreude, seine Frömmigkeit und seine Gesundheit psychologisch zusammenhängen, und eine Art einheitliche Strukturformel für es zu finden; eine Aufgabe, die die Psychologie des Willens und des Gemüts zu leisten hätte. Aber ebenso kann es versucht werden (und es wird gelingen!): für jenes bisher gleich-

falls noch nicht in seinem tiefsten Punkte erfaßte Weltbild, für den „Geist" des Kapitalismus, die Einheitsformel zu finden und zu fragen: wie hängen in ihm Gottesglaube, Erfolgsmoral, Bewährungsidee und Berufsethik zusammen? gibt es etwa ein tiefstes Apriori, aus dem die Teilstücke dieser Weltanschauung abgeleitet und in dem sie begründet sind? Es ist, glaube ich, prinzipiell möglich, für jedes charakteristische Weltbild ein solches Apriori auszuformulieren und (worauf es hier ankommt) dieses Apriori wäre ein gegenständlicher Sinngehalt, genau wie seine Ableitungen, es wäre ein gründlichster, umfassendster Satz über Mensch und Welt; wobei es sich von selbst versteht, daß weder die grammatische Möglichkeit, es in einen Satz zu fassen, noch die historische Tatsache, daß dieser Satz als gewußtes Urteil erlebt wurde, behauptet werden soll.

Zum letzten Male könnte an dieser Stelle der Einwand erhoben werden, die beiden Deutungsrichtungen führten zwar jede für sich zu einem tiefsten Punkt, aber zum Schluß müßte doch die gegenständliche Deutung in die psychologische einmünden. Das Apriori, das jene finde, gehe ja doch aus dem Seelentum, dessen Einheitsformel diese finde, als Lebensäußerung hervor; so liege also der Endpunkt der Ausdrucksdeutung tiefer als der Endpunkt der Bedeutungsanalyse. Ist dem so, und wie steht es dann mit der Unabhängigkeit des gegenständlichen Sinngehalts vom psychologischen? Zwischen dem auf seine Einheitsformel gebrachten Seelentum und dem auf seine Einheitsformel gebrachten gegenständlichen Sinngehalt besteht in der Tat zuunterst ein realer Zusammenhang: derjenige nämlich, daß dieses bestimmte Seelentum diese bestimmte Weltanschauung in sich trägt, und daß damit diese Kultur mit diesem Sinngehalt als sein potenzielles Werk gesetzt ist. Es wäre also durchaus falsch zu sagen, daß am Ende der Hermeneutik die beiden Strahlen der Deutung, die vom objektiven Gebilde ausgehen, zusammenliefen — es geht vielmehr eine Realverbindung zwischen ihren Gegenständen hin und her. Ein Konkretum ist da: seelisches Leben mit einem objektiven Sinngehalt — und jede der beiden Deutungsrichtungen zielt auf eine Hinsicht dieses Gesamtphänomens. Anders gewendet und vorgreifend formuliert: objektiver Geist, d.h. zweistrahlig ausdeutbare Gebilde sind immer nur da möglich, wo bereits von Anfang an ein gegenständlicher Sinngehalt, ein apriorisches Verhältnis von Mensch und Welt vom subjektiven Seelentum Besitz ergriffen hat. Kultur beginnt, wo derart im aktuell-seelischen Leben ein objektiver Sinn aufgeht. Daß das geschieht, ist das eigentliche Urphänomen des objektiven Geistes und gibt Berechtigung, die Welt des objektiven Geistes als eine neue Sphäre gegenüber der Welt des seelischen Lebens aufzustellen. Die Behauptung aber, daß der gegenständliche Sinn eines Gebildes von seinem psychologi-

schen unabhängig sei, leugnet (um es noch einmal zu betonen) nicht dieses reale Zusammensein von Seelentum und gegenständlicher Bedeutung, sondern meint lediglich dies: daß jede der beiden Hinsichten in sich vollständig und unabhängig von der andern formuliert werden kann. Die psychologische Deutung führt auf den Einheitspunkt einer seelischen Struktur: auf einen individuellen Charakter, auf ein soziales Seelentum von bestimmter Eigenart, auf ein psychisches Ganzes jedenfalls, als dessen Ausdruck das zu Deutende verstanden wird. Die objektive Deutung aber führt auf einen Sachverhalt von gegenständlicher Bündigkeit, auf einen Sachzusammenhang, nicht auf einen Lebenszusammenhang, auf einen sinnhaltigen Satz, nicht auf eine seelische Wirklichkeit. In diesem Sinne ist der zweite Objektivationsschritt, die „Unabhängigkeit" des gegenständlichen Sinngehalts vom psychologischen, Bedingung für alle Gebilde des objektiven Geistes.

Die Forderung einer solchen immanent-gegenständlichen Hermeneutik ist keine Konstruktion, sondern sie wird von den Geisteswissenschaften allerorten und an allen möglichen Objekten tatsächlich geleistet. Nicht notwendig, aber tatsächlich unternehmen die Geisteswissenschaften diese Aufgabe meist in der Form von Typologien. Es werden viele Kunstwerke, philosophische Systeme oder Religionen, deren Geist von einem und demselben Typus ist, zusammengenommen und nun hinter dem, was sie an Gegenständlichem unmittelbar aussagen, der tiefere Sinngehalt, schließlich das weltanschauliche Apriori gesucht: in letzten Urteilen über den Wert des Lebens, in letzten Anschauungen über die Ordnung der Welt und die Stellung des Menschen in ihr. So formuliert Dilthey seine Typen der Weltanschauung, so Worringer seine Typen darstellender Kunst, so Nohl seine Typen der Malerei, Dichtung und Musik.

Die Fragen, wieso das Phänomen des sinnhaltigen Lebens Ausgangspunkt für zwei prinzipiell verschiedene Arten der Sinndeutung werden muß, wodurch sich diese zwei Arten in ihrem tiefsten Ansatz unterscheiden und wie die Tatsache ihres konkreten Zusammenseins denkerisch erfaßt werden kann, seien für später einmal aufgespart. Solange zum Schaden der logischen Klarheit die beiden heterogenen Aufgaben vermischt werden und selbst bei denen, die positiv an ihnen arbeiten, ein prinzipielles Bewußtsein ihres Unterschieds selten ist, bleibt phänomenologische Trennung und Grenzsetzung dringlichstes Geschäft der Philosophie.

Die Formwerdung. Um das vorläufige Schema des ersten Abschnitts für alle Gebilde des objektiven Geistes gültig zu machen, müssen wir nunmehr noch fragen, ob und in welcher Form sich der dritte Objektivationsschritt, der jenes Schema abschloß, überall wiederfindet. Die hinweisende Gebärde war, trotz ihrer gegenständlichen Bedeutung, noch kein objektiver Geist, der Wegweiser war

es: deswegen, weil das Zeichen, der Träger des Sinnes, in ihm aus dem Fluß der Ausführungsaktion herausgehoben und zu materiellem Bestand verfestigt war. Ist dieses Moment der körperlichen Festlegung und Verselbständigung des Gebildes notwendiges Merkmal? Auf den ersten Blick ergeben sich offenbare Schwierigkeiten und zwingen, dieses Moment der dritten Objektivation wesentlich allgemeiner und tiefer zu fassen, um es allgemeingültig zu machen. Denn es kann doch unmöglich behauptet werden, die homerischen Gedichte seien, solange sie von Mund zu Mund überliefert wurden, also nur in den Ausführungsaktionen lebten, noch kein objektiver Geist gewesen; sie seien es erst geworden, als sie materiell festgelegt, nämlich aufgeschrieben wurden. Oder ein Gewohnheitsrecht müsse erst kodifiziert werden, eine gemeinsame Gottesvorstellung, die tiefwurzelnd in den Gemütern eines Volkes lebe, erst irgendwelchen materiellen Niederschlag finden, ehe sie als objektiv-geistige Gebilde anerkannt werden dürften.

In Wahrheit leben auch diese nicht körperlich verfestigten Formen des objektiven Geistes durchaus nicht bloß in den Ausführungsakten, in denen sie gedacht, gefühlt, gehandelt, erlebt werden. Wie der Wegweiser brav an seiner Stelle steht und den rechten Weg zeigt, auch wenn ihn niemand sieht (und wie gerade in diesem bereitliegenden, aufgehäuften und auf Aktualisierung gleichsam wartenden Zustand seines Bedeutungsgehalts sein Charakter als objektiv-geistiges Gebilde beruht), so liegt auch jene Gottesvorstellung, so liegt überhaupt jeder geistige Besitz, der ohne materiellen Niederschlag einer Menschengruppe gemeinsam ist, latent bereit, er ist auch in denjenigen Momenten da, in denen er in keinem einzelnen Bewußtsein erlebnismäßig realisiert ist; und wird er realisiert, so wird er nur aufgefunden und angeeignet. Das kann wie Metaphysik klingen, ist aber eine schlichte und analysierbare Tatsache. Es ist ein unmittelbar evidenter und begrifflich durchaus faßbarer Unterschied, ob ein frommes Gemüt in eignem Grübeln und eigner mystischer Versenkung, in eignen Vertiefungen und Aufschwüngen um eine Vorstellung Gottes ringt, und schließlich steht sie, seine Spannungen und inneren Willenshandlungen in gelöste Zustände des Schauens überführend, bildhaft vor seinem Blick; — oder ob sich der Fromme, wiederum von eignen Nöten getrieben und aus eigner Kraft sich bemühend, eine Gottesvorstellung zu eigen macht, von der er weiß, die er ahnt, an die er bloß bisher nicht hinanreichen konnte und die er nunmehr ergreift. Es ist derselbe Unterschied wie zwischen dem Wanderer, der selbständig und ohne Weisung den Weg nach dem Gipfel sucht, und demjenigen, der sich auf den Wegweiser verläßt. Vielleicht, daß der erstere unnötige Umwege macht, die dem zweiten erspart werden, — aber klettern müssen sie beide, nichts an Steigerung wird dem zweiten geschenkt;

nur daß eine Richtung da ist, der er sich anvertraut, eine Bahn, in die sein Steigen von Anfang an einmündet. Unbildlich und allgemein gesprochen: die Verwirklichung der geistigen Inhalte geschieht natürlich hier wie dort in Erlebnisverläufen, aus seelischen Antrieben, aus seelischen Energien. Aber dieser Erlebnisprozeß ist im ersten Falle rein von seinem Terminus a quo her bestimmt und schließt nur eben auf Grund seiner polaren Struktur (im Sinne der ersten Objektivation) den schließlich erreichten Vorstellungszusammenhang in sich, als seinen Abschluß vielleicht, als seinen Ruhepunkt, jedenfalls als Teil seiner Verlaufsbewegung. Im zweiten Falle aber ist der Zusammenhang objektiv-seelischer Elemente in ideeller Vorzeichnung vorhanden, wirkt als Terminus ad quem auf den Gang des Verlaufs und zieht ihn auf sich zusammen, wie das Eisen am Magneten die Kraftlinien auf sich zusammenzieht. Er ist also durchaus nicht mehr bloß Teilstück des Erlebnisverlaufs, sondern er ist diesem (recht verstanden) transzendent, er liegt vor, er ist vorgegeben, und das Erlebnis mündet in ihn ein. Er ist nicht mehr eine Welle des Erlebnisstroms, sondern sein Bett.

Wir bezeichnen den Seinscharakter der objektiv-geistigen Gebilde, dem wir hier auf der Spur sind, als „Form" und können nun unsern Begriff des dritten Objektivationsschrittes dahin erweitern: nicht daß das bedeutungshaltige Gebilde irgendwie materiell festgelegt, aber daß es Form geworden sei, als Form dem Erlebnisverlauf gegenüberstehe, als Form von ihm vorgefunden und erfüllt werde, ist wesentliches Merkmal in seinem Charakter als objektiver Geist. Ein geistiger Bedeutungsgehalt ist zur Form objektiviert, das soll uns also nunmehr heißen: er hat sich aus den Akten, in denen er gelebt wird, losgelöst, er hat eine erlebnistranszendente Existenz gewonnen, gleichgültig ob durch äußerliche Verkörperung oder in der sublimeren Form einer Regelhaftigkeit, die die aktuellen Erlebnisse in ihre Bahnen zwingt. Jede solche Form ist irgendwann einmal in seelischen Vorgängen zuerst realisiert worden; das wäre nun wirklich pure Metaphysik, sie anderswo herkommen zu lassen. Welcher eigentümliche Prozeß vonstatten geht, wenn in einem schaffenden Bewußtsein objektive Elemente zusammenschießen, so daß eine Form aus ihnen gerinnt, die zu eignem Fortbestand fähig ist, das wird ein Hauptproblem des zweiten Kapitels bilden. Hier ist nur zu konstatieren, daß dieser Prozeß vollzogen sein muß, wo objektiver Geist sein soll. Daß das Bewußtsein auf der Stufe des Geistes in jedem Moment Zusammenhänge zwischen objektiven Inhalten verwirklicht, jeder Denkverlauf Vorstellungselemente zu logischen Zusammenhängen verkettet, jedes religiöse Erlebnis sich in der religiösen Welt bewegt, jedes ästhetische Anschauen gewisse Verbindungen sinnlicher Elemente schafft, — diese bloße Wendung zur Idee ist natürlich noch nicht die Wendung zur Form. Sondern

diese ist erst vollzogen, wenn jene gegenständlichen Zusammenhänge zum Sinngehalt von Gebilden (sei es auch von Gebilden rein geistiger Art, von Gedanken, Willenssetzungen, Regeln und dergleichen) geworden sind, die von neuen Erlebnisakten vorgefunden, anerkannt und wieder realisiert werden können. Käme ein Mensch oder kämen mehrere auf Grund bestimmter Erlebnislagen zu dem Entschluß, einen Tag zu fasten, so wäre das eine verstehbare Willenshandlung und ein Gegenstand der Psychologie. Wird der Fasttag Sitte und zwingt nun die Entschlüsse der Menschen in seine Form, so haben wir ein Gebilde des objektiven Geistes vor uns, obschon an der materiellen Welt nicht mehr und nicht weniger verändert ist als zuvor.

Ich fasse das Schema des objektiven Geistes in der allgemeinen Formulierung, in der es sich nunmehr ergeben hat, in möglichst starker Anlehnung an das Schema des ersten Paragraphen zusammen. Ein psychophysisches Leben ist da. Seine seelische Struktur ist auf Grund der erreichten Entwicklungsstufe derart, daß die Wendung zur Idee in ihren verschiedenen Richtungen sich vollzogen hat; geistige „Welten" haben sich als eigne sachliche Zusammenhänge herausgebildet. Im Verlauf des Lebensprozesses werden Gebilde produziert, die einen Sachverhalt aus einer dieser Welten zu ihrem Sinngehalt haben. Es ist die Eigenart solcher Gebilde, daß sie diesen gegenständlichen Sinngehalt objektiviert (im zweiten Sinne), d. h. ablösbar von ihrem Ausdruckswert und dessen psychologischer Ausdeutung in sich tragen. Diese Gebilde erfahren in irgendwelcher Art eine materielle Festlegung oder erfahren sie nicht, jedenfalls aber werden sie Form, sie treten mit Geltungscharakter ihren erlebnishaften Realisierungen gegenüber; derart, daß sie nicht mit dem einzelnen Ausführungsakt kommen und gehen, sondern wie ein bereit liegendes Schema von diesem vorgefunden werden. Ehrerbietung oder Freude der Begegnung bewegen mich, den Bekannten, den ich treffe, zu grüßen; daß ich das tue, indem ich den Hut abnehme, ist die Erfüllung einer Sitte meines Kulturkreises; eine tausendjährige Geschichte hat dieser Form ihre gegenständliche Bedeutung verliehen. Farbige Klexe auf einer Leinwand sind da, oder eine Gruppe von Männern streicht mit Roßhaar auf Darmsaiten; doch ein schöpferischer menschlicher Geist hat in den Formen dieser Gebilde das, was er über die Geheimnisse der Welt und des Menschenlebens gedacht und erfühlt hat, niedergelegt; nun reden die Farben und Töne, und eine lebendige Weisheit spricht aus ihnen, vor der das Gefüge des Alls klarer liegt als vor meinem befangenen Blick.

3. DIE FÜNF HAUPTFORMEN DES OBJEKTIVEN GEISTES

Dieser Paragraph setzt sich das Ziel, eine erste Gliederung all der mannigfaltigen Gebilde, die die Welt des objektiven Geistes in sich begreift, vorzunehmen. Nachdem eine gemeinsame Formel gewonnen wurde, nach der sie alle gebaut sind, muß die Differenzierung des einheitlichen Schematismus mindestens vorbereitet werden, sonst bleiben die Begriffe nicht gegenstandsnah und werden unfruchtbar. Kein Denken kann eine Theorie deduktiv aus einem Punkte herausspinnen; es muß sich zwischen Vereinheitlichung und Ausweitung, zwischen Abstraktion und Determination bewegen wie ein lebender Organismus zwischen Einatmen und Ausatmen.

Das Einteilungsprinzip, das wir anwenden wollen, liegt nicht in den Qualitäten der Sinngehalte; wir fragen also nicht, ob die Bedeutung eines Gebildes inhaltlich politischer, religiöser, ästhetischer Natur sei; eine Gliederung dieser Art wird später unternommen werden. Sondern wir fragen nach den Haupttypen der Formwerdung, nach den Hauptrichtungen, in denen sich der dritte Objektivationsschritt vollziehen kann. Solcher Hauptrichtungen sind fünf. Ein objektiv geistiger Inhalt kann, auf den Formcharakter seiner Objektivation hin betrachtet, entweder Gebilde oder Gerät oder Zeichen oder Sozialform oder Bildung sein. Es wird sich zeigen, daß sich diese fünf Grundformen des objektiven Geistes zwar begrifflich gegeneinander abgrenzen lassen, daß sie sich aber am realen Objekt gegebenenfalls durchdringen können. Eine objektiv-geistige Erscheinung kann Gerät und Gebilde oder kann Gebilde und Sozialform zugleich sein usf. Die Gliederung, die sich ergibt, wird also nicht eine Gliederung der objektiv-geistigen Welt in konkrete Dinggruppen sein, sondern sie wird fünf Kategorien unterscheiden, die möglicherweise miteinander kombiniert in den konkreten Formen der objektiv-geistigen Welt aufzuweisen sind. Ich grenze diese fünf Grundformen gegeneinander ab.

Die Kategorie „Gebilde". Ich nenne eine objektive Form dann ein Gebilde, wenn ihr Sinngehalt nicht wesentlich auf einen andern Sinngehalt als auf sein Korrelat hinweist, sondern für sich selber vollständig ist, ohne nach außen führende Relationen. Reinstes Beispiel für diesen Formtypus ist, wie allgemein anerkannt wird, das Kunstwerk. Daß das Kunstwerk von den schöpferischen Akten, durch die es entstand, völlig gelöst ist und insofern nicht über sich selbst hinausweist; daß in ihm der Pinselhieb oder Meißelschlag nicht als ausdruckserfüllte Bewegung, sondern rein als Träger einer gegenständlichen Bedeutung, nach seiner Linienführung, Tönung, Rauhigkeit, Glätte usw. in Frage kommt — diese Eigenschaft teilt es mit jedem Stück objektiven Geistes. Aber darüber hinaus ist diejenige Form, die wir im engeren Sinne Gebilde nennen, dadurch

charakterisiert, daß alle ihre Teile nur nach innen weisen und daß ihr Sinngehalt als Ganzes eine selbstgenugsame Einheit bildet, auf kein andres Gebilde hinzielend und von keinem andern gefordert, symbolisierbar durch einen in sich geschlossenen Kreis, nicht durch eine irgendwohin strebende Richtung. Das Plakat, mag es noch so „künstlerisch" sein, hat wesentlich eine Richtung nach außen. Es enthält zunächst in sich einen Bedeutungsgehalt, sagen wir, es stellt ein Auto in rasender Fahrt dar. Aber durch diesen Bedeutungsgehalt hindurch weist es auf ein andres Objekt hin: auf die anzupreisenden wirklichen Autos; und insofern ist es nicht Gebilde, sondern Zeichen. Ein Möbelstück, mag es wiederum von der köstlichsten Geschlossenheit der Form und insofern ein Kunstwerk sein, weist gleichfalls vermöge seines unmittelbaren Bedeutungsgehalts über diesen hinaus: auf seine Verwendung als Möbel, und ist insofern ein Gerät. Genau umgekehrt verhält es sich mit dem Kunstwerk. Es kann nebenbei als Gerät benutzt werden (z. B. um eine Wand zu füllen), oder es kann als Zeichen dienen (z. B. um an die historische Bedeutung des Ortes zu erinnern); aber insofern es Kunstwerk ist, sind diese nach außen führenden Relationen akzidentiell, sie gehören nicht wesentlich zu seinem Bedeutungsgehalt. Sondern dieser ist, wie wir zu sagen pflegen, eine Welt für sich. Das heißt: alle Fäden, die das Werk nach außen hin mit den übrigen Gegenständen, mit dem Leben und seinen Zwecksetzungen tatsächlich verbinden, könnten prinzipiell auch abgeschnitten sein, ohne daß sein immanenter Bedeutungsgehalt tangiert würde. Übrigens kann man natürlich, ohne dem hier Gesagten widersprechen zu müssen, durchaus der Meinung sein, daß es echte und große Kunstwerke gibt, zu deren Bedeutungsgehalt eine religiöse Wirkung, eine politische Tendenz, eine belehrende Absicht, kurz ein über sich selbst hinausweisender Sinn wesentlich hinzugehört. Es sollte ja an dieser Stelle nichts über das Wesen der Kunst ausgemacht werden; das Kunstwerk diente nur als Beispiel dafür, daß es Formen des objektiven Geistes gibt, die gebildehaft in sich zentriert und den relationalen Zusammenhängen enthoben sind. Jene Kunstwerke, die in irgendeiner Form von Dienstbarkeit in Zweckzusammenhänge des Lebens eingefügt sind, sind eben dann nicht reine Gebilde in unserm Sinn. Daß sie Gebilde sind, ist in ihrer Form nur eine kategoriale Komponente unter andern. Womit nichts über ihren Wert als Kunstwerk, nicht einmal etwas über ihr Wesen als Kunstwerk, sondern lediglich etwas über ihre kategoriale Struktur ausgesagt ist.

Eine gewisse Komplizierung erfährt das bisherige Resultat, wenn wir in einen andern Gegenstandsbereich hineingreifen. Auch wissenschaftliche Erkenntnisse, auch Systeme der Religion, auch politische Ordnungen können, glaube ich, auf ihren Formtypus hin betrachtet, Gebilde sein. Sicherlich ist es möglich, daß eine wissen-

schaftliche Erkenntnis technisch eingespannt wird, daß sie vielleicht sogar im Zusammenhang eines technisch gerichteten Denkens konzipiert worden ist. Aber ebenso sicher enthält jede wissenschaftliche Erkenntnis in ihrem Formcharakter die andre Komponente (und sie kann alleinherrschend werden): daß ihr Sinngehalt der Erfüllung durch relationale Zusammenhänge nicht bedarf, sondern selbstgenugsam in sich ruht. Hier setzt allerdings die Komplizierung ein. Sie besteht darin, daß die Kunstwerke nicht nach der Weise eines Systems, in dem jedes einzelne ein Gliedstück wäre, miteinander zusammenhängen, sondern wirklich abgeschlossene Welten für sich sind; abgeschlossen nicht nur gegenüber heterogenen Ansprüchen, sondern auch im Verhältnis zueinander. Anders die einzelne wissenschaftliche Erkenntnis. Sie ist mit andern Gebilden ihresgleichen in bestimmten systematischen Zusammenhängen verbunden, unmittelbar mit den logisch benachbarten Erkenntnissen, mittelbar mit ferneren, grundsätzlich mit allen. Und nur dem System der Wissenschaft als Ganzem, so scheint es, kommt die geforderte Eigenschaft zu, eine selbstgenugsame, in sich zentrierte und gleichsam freischwebende Bedeutungstotalität zu sein; nur das Ganze der wissenschaftlichen Erkenntnisse ist Gebilde, in dem Sinn, wie bereits ein individuelles Kunstwerk Gebilde ist. Dieser Unterschied kann zugegeben werden, und trotzdem bleibt bestehen, daß jedes einzelne Teilstück der Wissenschaft am gebildehaften Charakter des Gesamtsystems teilnimmt: eben weil es sein Teilstück ist. Die Relationen, in denen es als Teilstück mit seinesgleichen steht, sind ganz offensichtlich andrer Natur als diejenigen Relationen, in die es tritt, wenn es Voraussetzung einer Technik oder (um vorzugreifen) wenn es Bildung wird. Im ersten Falle nämlich hängt allerdings das eine Gebilde mit andern zusammen, und insofern wird sein Bedeutungsgehalt von dem ihren ergänzt. Aber sein Bedeutungsgehalt hat nicht eine wesentlich nach auswärts weisende Richtung, er ist i n s i c h nicht ergänzungsbedürftig; es gibt nur vermöge der Struktur der wissenschaftlichen Welt (im Gegensatz zur ästhetischen) umfassendere Gebilde, die die partiellen als Teilstücke in sich begreifen. Jeder einzelne wissenschaftliche Satz sagt, was er sagt, vollständig aus und trägt seinen in sich geschlossenen Sinngehalt. Er sagt, wie sich die Planeten bewegen oder wie der tierische Organismus funktioniert. Ich kann darüber hinaus fragen, wie sich Massen überhaupt bewegen oder wie der pflanzliche Organismus funktioniert. Dann ergänze ich keineswegs jene ersten wissenschaftlichen Gebilde, weil sie in sich unvollständig gewesen wäre, sondern ich schaffe neue, deren Bedeutung von Anfang an von größerem oder von anderm Umfang ist. Um das vorige Bild noch einmal aufzunehmen: jedes dieser Gebilde ist ein geschlossener Kreis, nur können diese Kreise einander einschließen oder wie

Kettenglieder ineinandergehängt sein. Aber das ist und bleibt etwas andres als wenn die Form eines Bedeutungsgehalts, statt in sich zurückzulaufen, durch einen nach auswärts weisenden Strahl zu symbolisieren ist, wie wir es beim Gerät oder beim Zeichen finden werden. Wir können also, um dieser Komplizierung Herr zu werden, von Gebildeteilen und Gesamtgebilden sprechen: gleichviel, das wesentliche Merkmal des Formtypus Gebilde, die Selbstgenugsamkeit des Sinngehalts, kann noch am kleinsten Teil vorhanden sein, wenn er nur überhaupt seiner Struktur nach gebildehaften Charakters ist.

Die Kategorie „Gerät". Nach welchem Typus muß die Formwerdung verlaufen, damit die objektivierte Form nicht als Gebilde, sondern als G e r ä t empfunden wird? Einiges ist im Gegensatz bereits berührt worden; ich versuche jetzt, ein positives Schema des Formtypus „Gerät" zu konstruieren. Zuvor muß daran erinnert werden, daß unsre Fragestellung hier so wenig wie je historisch oder entwicklungspsychologisch gemeint ist. Wir fragen nicht: Wie kommt der Mensch zur Gerätebenutzung und Geräteverfertigung? hat schon das Tier Geräte? welche Geräte entstehen zuerst, Werkzeuge, Waffen oder sonstige Gebrauchsgegenstände? Die Frage stellt sich vielmehr für uns nach wie vor so: Welche kategoriale Struktur liegt in all den Formen, die wir Gerät nennen, vor; in welcher spezifischen Richtung hat sich da der dritte Objektivationsschritt vollzogen? Und wenn wir trotzdem mit einer gewissen Vorliebe Beispiele aus primitiven Kulturen und Ergebnisse der Tier- und Kinderpsychologie heranziehen, so geschieht das deshalb, weil der erwachsene Mensch auf höherer Kulturstufe einfache Leistungen, die für die systematische Analyse als Ausgangspunkt wichtig sind, kaum je neu vollzieht. Alles Elementare ist bei ihm durch Geläufigwerden abgeschliffen, durch Komplizierung unkenntlich geworden. Dort aber, auf früheren Stufen, sehen wir viel eher die elementaren Phänomene rein und plastisch vor uns. Also nicht nur zur Auffindung der genetischen Realzusammenhänge, die hier ausgeschaltet werden sollen, sondern auch zur Aufhellung der strukturellen Formen, auf die es hier ankommt, sind Blicke auf frühere Entwicklungsstufen nützlich und notwendig. Wie ist also die Kategorie Gerät strukturell beschaffen?

Ein lebendes Wesen vollzieht eine zielstrebige Handlung. Es will etwas, und da dieses Etwas nicht ohne weiteres da ist, gestaltet es einen Teil der Außenwelt zweckentsprechend um. Nachdem wir als gemeinsame Voraussetzung für alle Formen des objektiven Geistes den ersten Objektivationsschritt, die Verselbständigung einer objektiven Welt, die dem Subjekt gegenübertritt, erkannt haben, können wir die Sachlage auch so formulieren: Ein gegenständlicher Zusammenhang von eigengesetzlicher Struktur ist da,

in ihm soll um der Zwecke willen, die das handelnde Wesen erreichen will, etwas geändert werden, und zu diesem Behuf wird die Handlung als eine gegenständlich wirkende Kraft in den objektiven Wirkungszusammenhang der Welt eingefügt. Soll das Manöver Erfolg haben, so muß der Handelnde offenbar die gegenständlichen Zusammenhänge seines Wirkungsfeldes kennen und berücksichtigen, sonst kann sich die Handlung nicht wirkungsvoll einfügen. Eine (mehr oder minder gegliederte, mehr oder minder gefestigte) Vorstellung von der Struktur der Gegenstandswelt muß da sein, eine Art Statik der dinglichen Zusammenhänge, — natürlich nicht im Sinne einer physikalischen Theorie, sondern als naives Wissen um die konstante Natur der Dinge und ihrer Beziehungen. Bereits an dieser Stelle lehrt die Psychologie früherer Entwicklungsstufen Entscheidendes; ich denke z. B. an die Intelligenzprüfungen an Anthropoiden, über die Wolfgang Köhler berichtet. Diese Versuche zeigten, daß jedes Hantieren mit geräteartigen Bestandteilen bestimmte Einsichten in räumlich gegenständliche Strukturen zur Voraussetzung hat. Bei dem Bemühen z. B., ein Ding am andern anzubringen, pflegt der Schimpanse (wie übrigens auch das Kind) das eine Ding in verschiedenen, oft sehr merkwürdigen Lagen an das andre einfach dranzuhalten oder dranzudrücken; ein bloßes optisches Beieinander wird mit statischem Halt verwechselt. W. Köhler weist im Zusammenhang mit diesen Versuchen auf die entscheidende Rolle der Raumanschauung sowie darauf hin, wie wichtig für die Ausbildung einer Statik der räumlichen Dinge die aufrechte Haltung des Menschen ist, weil sie ein festes Oben und Unten, eine feste Orientierungslinie mit sich führt, um die sich der gegenstandserfüllte Raum gleichsam herumgruppieren kann. Also nur indem der eigengesetzliche Aufbau der Gegenstandswelt im Sinne des ersten Objektivationsschrittes anerkannt und in irgendeinem Grade durchschaut wird, wird die Einfügung umgestaltender Handlungen in sie möglich.

Die betreffenden Handlungen mit ihren unmittelbaren materiellen Erfolgen sind nun selbst ein Verlauf in dieser gegenständlichen Welt. Sie bilden Glied für Glied einen strukturellen Zusammenhang, der probiert, ermessen, durchschaut werden muß, wenn sich der Endeffekt einstellen soll. Zwecke reihen sich in ihm an Mittel, Erfolge an Vorbereitungen. Sie sind, da ein bewußtes Wesen sich in ihnen auswirkt, ein geistiger, zielstrebiger Prozeß. Und überall nun, wo aus diesem Prozeß ein Teilstück herausgelöst und zum Sinngehalt einer Form objektiviert wird, liegt die Kategorie Gerät vor. Geräte sind diejenigen Formen des objektiven Geistes, deren Sinngehalt ein Teilstück aus einem zwecktätig gerichteten Handlungszusammenhang ist. Sagen wir: ich will Wasser trinken. Ich muß erst die Quelle suchen, dann mich bücken, dann die Hand hohl

machen, Wasser auffangen usw. Aus diesem Handlungszusammenhang wird (wie das genetisch zugeht, fragen wir nicht) ein einzelnes Teilstück „Herstellung einer Höhlung mit dichtem Boden" zur Form objektiviert, es wird im Sinne des dritten Objektivationsschrittes aus der bloßen Aktion abgelöst und (in unserm Falle auch materiell) verfestigt. Wie der Wegweiser zum zeigenden Finger, so verhält sich die Trinkschale zur hohlen Hand. Und eben daraus, daß im zweiten Fall ein bloßes Teilstück einer Gesamthandlung den Sinngehalt der Objektivation bildet, ergibt sich der Gerätecharakter des Produkts: dieses ist und bleibt seinem Sinn nach wesentlich Teil, es genügt sich nicht selbst, sondern will dem Ganzen der Handlung dienstbar wieder eingefügt werden. Es weist immer außer sich, es ist nie Gebilde mit in sich geschlossenem Bedeutungsgehalt. Sondern es fordert eine Erfüllung seiner Sinnintentionen durch hinzutretende Akte der Verwendung. Daß es verwendbar und zwar in bestimmter Richtung verwendbar ist, das ist dem Gerät nicht wie dem Kunstwerk zufällig und unwesentlich, sondern es liegt in der Gesamtstruktur seines Bedeutungsgehalts. Dieser ist nicht zentrisch, sondern vektoriell aufgebaut.

Solche Teilstücke von Zwecktätigkeiten also werden in den Formen der Geräte objektiviert. Liegen dann die Formen fertig vor, so findet der Handlungszusammenhang ein Stück seiner selbst vorgetan, er läuft durch das Gerät hindurch, er läuft das betreffende Stück gleichsam auf Schienen, während er sich sonst seinen Weg frei durch die gegenständliche Welt hindurch suchen muß. Das Gesamtbild des Handlungsverlaufs wird natürlich durch Einfügung dieser objektiv geistigen Form, dieses technischen Faktors verändert: einfach deswegen, weil das Vorhandensein dieser Form die gegenständliche Struktur des Wirkungsfeldes verändert hat, dem die Handlung sich anpassen muß. Anstatt die Hand hohl zu machen, ergreife ich mittels ganz andersartiger Bewegungen die Trinkschale. Denken wir das Schema der ganzen Handlung vollständig aus, so fügen sich an der betreffenden Stelle sogar sehr heterogene und scheinbar ganz umwegige Teilbewegungen ein: anstatt mit der Hand zu schöpfen, beginne ich Holz zu suchen und mit einem Messer eine Trinkschale zu schnitzen; dazu muß ich mir erst ein Messer beschaffen; dazu Eisen schmieden; dazu Erz schmelzen; dazu Schächte graben usw. Alle technische Durchbildung unsres Tuns besteht darin, daß derart durch neue eingeschobene Akte Teilstücke der ursprünglichen Zweckhandlungen zum Sinngehalt von Formen objektiviert werden; das ist die gemeinsame Formel für alles Gerät. Der Mensch ist das Tier, welches Umwege macht. Es wäre einer eingehenden Analyse nicht schwer, einfache Merkmale für die einzelnen Unterformen der Geräte zu finden; also zu sagen, was ein Gerät zum Werkzeug, zur Waffe, zum Apparat, zur Ma-

schine macht. Um diese Differenzierungen handelt es sich hier nicht, es galt vielmehr, die Kategorie Gerät möglichst allgemein zu formulieren, selbst auf die Gefahr hin, daß der so gewonnene Begriff einiges unter sich befaßt, was der Sprachgebrauch mit seiner außerlogisch bedingten Grenzführung nicht mehr zu den Geräten rechnet: z. B. ein Haus, ein Kleid, ein Schiff, eine Straße oder einen bebauten Acker.

Die Kategorie „Zeichen". Der Formtypus „Zeichen" hat mit dem Formtypus „Gerät" von vornherein eine grundlegende Eigenschaft gemeinsam: auch sein Sinngehalt weist wesentlich über sich selbst hinaus, auch er ist nicht zentrisch, sondern vektoriell gebaut. Aber diese Bauart ist beim Zeichen so charakteristisch abgewandelt gegenüber dem Gerät, daß es nötig erscheint, es als neuen Typus aufzufassen. Unsre Analyse des Zeichens kann aufs engste anknüpfen an Husserls Theorie der Ausdrücke (gemeint sind von Husserl im wesentlichen die sprachlichen Ausdrücke in ihrer kommunikativen Funktion, also eine besondere Art von Zeichen in unserm Sinn). In einem sinnvoll zu Mitteilungszwecken verwandten Ausdruck muß dreierlei unterschieden werden: 1. das physische Phänomen: die Sprechbewegungen, Schallwellen, Buchstaben oder Lettern. In diesem physischen Phänomen wohnt 2. ein Sinn: Bedeutung verleihende Akte oder Bedeutungsintentionen (wie Husserl sagt) schließen sich an ihn an und machen ihn zum sinnbelebten Wortgebilde. Vermöge dieses Sinngehalts aber bezieht sich nun 3. der Ausdruck auf einen Gegenstand oder auf einen gegenständlichen Sachverhalt. Der Ausdruck ist also 1. ein physikalisch-physiologischer Vorgang, 2. bedeutet er etwas, und 3. benennt oder bezeichnet er etwas, auf Grund seiner Bedeutung. Ohne die zweiten Akte wäre er ein sinnloses Getön, ohne die dritten wäre er zwar von einem Sinn belebt, bezöge sich aber auf keinen Gegenstand.

Wir fassen nunmehr den sprachlichen Ausdruck als einen Sonderfall des Zeichens überhaupt auf und behaupten: nach der von Husserl dort aufgewiesenen Strukturformel sei der Formtypus Zeichen überhaupt beschaffen. In jedem Zeichen ist der Sinngehalt gleichsam zweigipfelig aufgebaut. Das Zeichen hat seinen unmittelbaren Bedeutungsgehalt, aber über ihn hinaus, vielmehr durch ihn hindurch weist das Zeichen auf einen Gegenstand hin. Und dieser Hinweis ist nicht akzidentiell, sondern liegt als wesentliche Gerichtetheit im unmittelbaren Sinngehalt drin und ist gar nicht wegzudenken, ohne daß das Zeichen aufhört, Zeichen zu sein. Das Kunstwerk als Gebilde hat auch seinen Sinngehalt, aber es fällt ihm nicht ein durch ihn hindurch auf etwas Gegenständliches, etwa auf die dargestellten Realitäten hinweisen zu wollen; es wäre z. B. sinnlos zu sagen, die Aktstudie wiese auf das Modell hin. Das Denkmal dagegen hat diesen Willen, hinzuweisen, und deswegen ist es Zei-

chen, unbeschadet der Tatsache, daß es außerdem künstlerisches Gebilde sein kann. Ein andres Beispiel: das Erbauungsbild drängt, im Gegensatz zu dem reinen Kunstwerk religiösen Inhalts, auf die heiligen Gegenstände hin, vergegenwärtigt sie als Realitäten und setzt den Beschauer zu ihnen in einen lebendigen Frömmigkeitsbezug: es wirkt nicht als Gebilde, sondern als Zeichen. Überall diese charakteristische Zweigipfligkeit des Sinngehalts, in den bisherigen Beispielen in Verbindung mit andern kategorialen Komponenten, bei den reinen Zeichen als alleinherrschendes Aufbauprinzip. Formen, die für unser Bewußtsein reine Zeichen sind, sind z. B. die Eigentumsmarken, die Abzeichen der Häuptlinge, Medizinmänner, Botschafter, Krieger usw., die wir in unübersehbarer Mannigfaltigkeit auf den frühen Stufen der Kultur finden. Der Völkerpsychologe weiß freilich, daß sich für das primitive Bewußtsein in ihnen mit dem Zeichencharakter die Gerätenatur in eigentümlicher Weise verschlingt: das Eigentumszeichen bezeichnet nicht nur, sondern es ergreift als ein zauberkräftiges Mittel Besitz vom Gegenstand, es erwirkt Eigentum. Und die übrigen Abzeichen tun ähnliche zauberische Wirkung. Große und für alle Kultur unendlich wichtige Zeichensysteme bilden sich, genetisch ebenfalls auf vielverschlungenen Wegen, überall da aus, wo der Mensch zur Schrift gelangt. Und es ist in entwicklungspsychologischen Analysen oft darauf hingewiesen worden, wie unter dem Einfluß der schriftlichen Festlegung die Sprache die expressive Funktion, die sie zu Anfang wesentlich hat, zugunsten der bezeichnenden verliert, immer mehr selbst zum System reiner Zeichen wird.

Die Kategorie „Sozialform". Die soziale Wirklichkeit ist eine Unsumme durcheinanderschießender zwischenmenschlicher Bezüge. Gegenseitige Hilfen und Beeinträchtigungen, Zusammenschlüsse und Isolierungen, Unter- und Überlegenheitsgefühle, Wahlverwandtschaften und Abstoßungen, Herrschaften und Unterwerfungen, Liebe, Haß, gleichgültiges Aneinandervorbeigehen und so unendlich mannigfaltige Qualitäten von Bezügen laufen zwischen den psychophysischen Lebenseinheiten hin und her und halten sie dauernd in Bewegung. Das alles ist zunächst einfach die soziale Situation, ein Riesensystem psychophysischer Ereignisse, das beständig seine Gleichgewichtslage ändert. Es ist nun Tatsache, daß aus diesem sozialen Leben eine neue Art von objektiv-geistigen Formen auskristallisiert wird. Alle Formen des objektiven Geistes stammen genetisch aus menschlichem Gemeinschaftsleben, insofern haben sie alle jene soziale Situation zu ihrer Voraussetzung. Die besondere Art von Formen aber, die hier gemeint ist, ist außerdem dadurch charakterisiert, daß irgendwelche sozialen Bezüge ihren Sinngehalt bilden. Sie sind also nicht nur, wie alle übrigen Formen auch, den Bedingungen ihrer Herkunft nach, sondern sie sind außer-

dem ihrem Sinngehalt nach sozial. Wenn ein Mensch einen andern verehrt oder wenn eine Gruppe von Menschen sich auf Grund irgendwelcher Motive zusammengehörig fühlt, so ist das beides zunächst subjektiv-seelisches Geschehen. Wir wissen aber, daß aus dem sozialen Leben der Menschen allerorten Formen objektiviert werden, die sich zu den seelischen Verläufen so verhalten, wie objektiv-geistige Formen sich überhaupt zu seelischem Leben verhalten Das heißt: diese Formen sind von den Akten ihrer jeweiligen Erfüllung unabhängig im Sinne des dritten Objektivationsschrittes, sie erlangen einen selbständigen Bestand, die einzelnen Realisierungsakte finden sie vor und strömen in sie ein wie in ein vorbereitetes Bett. Der Verehrungsvolle findet solche Formen vor (Grußsitten u. a.). Die Gemeinschaft besteht normalerweise nicht einfach in Erlebnissen und Äußerungen des Zusammengehörigkeitsgefühls, sondern wird ein sozialer Körper, der in seiner spezifischen Form beharrt, während die Individuen ein- und austreten, sich aktuell in ihm betätigen oder nicht. Die einfache soziale Regel, die die Formwerdung eines einzelnen Bezugs darstellt, ist das Element dieser ganzen Formenwelt. Aber aus diesen Elementen können sich Riesenkomplexe zusammenfügen bis zu den großen Organisationen hin, die durch Jahrtausende hindurch auf der Erde gedauert haben, Generationen von Menschen in sich aufnahmen und von ihrem Sterben unberührt blieben. Selbstverständlich werden diese Formen in jedem Moment von den flüchtigen Akten ihrer Realisierung getragen, und man könnte etwa versuchen, die Tatsache des Staats in lauter Handlungen des Regierens, Gehorchens, Mitredens und Steuerzahlens, in lauter Erlebnisse des Sicherheitsgefühls und der patriotischen Begeisterung aufzulösen. In Wahrheit würde damit die Tatsache Staat ebensowenig ausgeschöpft wie die Tatsache Kunstwerk durch die Analyse des produzierenden und anschauenden Seelentums. Was beiderseits den Akten transzendent bleibt, ist die objektivierte Form mit ihrem gegenständlichen Sinngehalt.

Der Sinngehalt der Sozialformen ist, wie gesagt, ein sozialer Bezug oder ein Komplex von solchen, eine um bestimmter Zwecke willen vollzogene Willensverbindung von Menschen. Aristoteles hat in dem Satz seiner Politik: πᾶσα κοινωνία ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν in klassischer Einfachheit die Tatsache ausgesprochen, daß ein Willenszusammenhang nach Zwecken den belebenden Sinn der sozialen Formen ausmacht. Der aristotelische Satz will natürlich nur besagen, daß der Sinngehalt der sozialen Gebilde von teleologischer Struktur sei, nicht daß für jede konkrete Organisation ein einziger Zweck, dem sie diene, in einem Wort formuliert werden könnte. Selbst wo dergleichen möglich zu sein scheint, selbst in den reinen Zweckorganisationen also, liegt die Sache viel komplizierter; neue heterogene Zwecke schießen an den ursprünglichen an; ein Gesang-

verein kann zur vollen Lebensgemeinschaft werden. Und für jene natürlichen, organisch gewachsenen Sozialgebilde, wie Familie, Geschlecht, Dorfgemeinschaft, Volk, wird es wohl erst recht niemand versuchen wollen, einen einzelnen dürren Zweck als Sinngehalt zu formulieren. Eine tiefgeschichtete, vielverschlungene, im Instinkthaften wurzelnde und in die höchsten Schichten des Geistes reichende Fülle von Motiven hat in ihnen ihre objektive Form gefunden; aber der grundsätzlich teleologische Aufbau des Bedeutungsgehalts besteht auch für sie. Es ist ebenso kompliziert, aber es ist prinzipiell ebenso möglich, das teleologische Sinngefüge eines Sippenverbandes oder einer Volksgemeinschaft auszuformulieren wie das ästhetische Sinngefüge einer Symphonie. Wie dieser Bedeutungsgehalt die Struktur der betreffenden Organisation bestimmt, wie die Struktur wieder die Zuteilung bestimmter Funktionen an die einzelnen Verbandsmitglieder bewirkt, das hat die Wissenschaft von den Formen der Vergesellschaftung, die Soziologie, im einzelnen zu erforschen. Vor ihr liegt als ihr Material der unermeßliche Reichtum der menschlichen Bezüge und Verbände, von der Ehe bis zur Aktiengesellschaft, vom Klub bis zum Staat, verschieden nach Inhalt, Dauer, Umfang, Rechtsnatur und Festigkeit, aber alle die Objektivation eines sozialen Sinngehalts im Typus der sozialen Form.

Vergleichen wir die Kategorie Sozialform mit den bisher betrachteten Kategorien, so scheint sie dem Formtypus der Gebilde am nächsten verwandt. Ihr Sinngehalt ist ein immanent teleologischer Zusammenhang und weist weder nach Art des Zeichens noch nach Art der Geräte über sich selbst hinaus. Soziale Formen scheinen nichts zu sein als Gebilde aus lebendigen Menschen; den Staat als Kunstwerk, die Familie als natürliches Gebilde aufzufassen, liegt uns gefühlsmäßig nahe. Aber die Tatsache, daß ein Willenszusammenhang lebendiger Wesen den Sinn dieses vierten Formtypus bildet, begründet doch einen wesentlichen Unterschied gegenüber dem, was wir Gebilde nannten. Ein Gebilde (man denke wieder an das Kunstwerk) umfaßt in seinem Sinngehalt bestimmte Inhalte und das Beziehungsgefüge zwischen ihnen. Für die Kategorie Sozialform aber ist es wesentlich, daß ihr Sinngehalt reine Beziehung ist. Die Sitte sagt nur, wie irgendein A irgendeinen B grüßen solle, und die Form des Verbandes läßt offen, welche Menschen in sie eintreten. Nur die Art der Verbindung ist objektiviert: diese Formen bedeuten reine Relationsschemata, die nur eben nach ihrem relationalen Charakter vollständig bestimmt sind. Während also die Kategorien Zeichen und Gerät bildlich gesprochen nur nach der einen Seite außer sich weisen, weist die Kategorie Sozialform gleichsam beiderseits nach auswärts. Sie kann durch ein Kreisbogenstück mit zwei offenen Enden symbolisiert werden. Dieser rein bezughafte Cha-

rakter ihres Sinngehalts ist der Grund, der uns berechtigt, sie als besonderen Formtypus der Objektivation zu betrachten.

Die Kategorie „Bildung". Es ist anscheinend sehr leicht, den fünften Formtypus von den übrigen durch das einfache Merkmal abzutrennen, daß er nicht in der gegenständlichen Welt und nicht in der zwischenmenschlichen Sphäre, sondern in dem persönlichen Leben der Subjekte sein Dasein hat. Allein in diesem Merkmal beruht auch die Schwierigkeit, diese Art von Formen als objektiv geistige Formen zu erfassen. Niemand wird leugnen, daß in dem System unsres persönlichen Lebens objektiver Geist eingewoben ist. Wir wissen allerhand, was die Wissenschaft ermittelt und festgelegt hat, wir arbeiten mit Anschauungen, die aus den Werken der Kunst stammen, die sittlichen Überzeugungen unsres Zeitalters bestimmen unser Verhalten. Was besagen diese objektiv-geistigen Elemente in unsrer persönlichen Lebensführung? Sie besagen, daß wir als Kulturmenschen, und zwar als Menschen einer bestimmten Kultur den objektiven Geist, der uns umgibt, dauernd stückweise aktualisieren, daß unsre seelischen Akte in dem bereits erörterten Sinn im Gleise seiner Formen verlaufen. Dieser Sachverhalt ist mit der Kategorie Bildung natürlich nicht gemeint; denn er bezeichnet überhaupt nicht einen neuen Formtypus, er bezeichnet lediglich das Verhältnis zwischen subjektiv-seelischem Geschehen und objektiv-geistiger Form überhaupt. Nicht darum handelt es sich in der Kategorie Bildung, daß objektive Formen in subjektiven Akten erfüllt werden, sondern daß sich im Aktgefüge des persönlichen Lebens selbst Formen herausbilden, Formen im strengen Sinn des dritten Objektivationsschrittes.

Man vergegenwärtige sich diejenige Fülle von objektivem Geist, die in einem einigermaßen entwickelten handwerklichen Betriebe steckt. Da ist zunächst eine Menge von Geräten, zweckmäßig in ihrer Form und nach ihrer Funktion wie die Zahnräder einer Uhr ineinandergreifend: viele Generationen mögen an diesem System von Werkzeugen gebastelt haben. Sodann regelt ein Gefüge von Sozialformen das Zusammenarbeiten und darüber hinaus die Lebensbeziehungen der Arbeitsmitglieder untereinander und zur übrigen Gesellschaft nach zünftlerischer, gewerkschaftlicher oder sonst einer Weise. Eine Berufstracht, besondere Embleme des Handwerks und sonstige Zeichen mögen ausgebildet sein. Aber außer dem allen steckt in dem Gesamtphänomen dieses Handwerksbetriebes noch eine andre Art geistiger Formung. Das Werkzeug ist nichts oder ist nur eine Hälfte ohne die Kunst, mit der es gebraucht wird, ohne die organische Umbildung der Hand, in der es ruht, als wäre es ein Stück von ihr, ohne die typische Sinnesart, die als Folge und zugleich als Bedingung seines rechten Gebrauchs das ganze Gemüt der mit ihm Arbeitenden ergreift. So reicht das Gesamtsystem von Formen, das wir beschreiben wollten, bis in die persönliche Struk-

tur der Menschen hinein. Die Menschen selbst haben in tieferen oder flacheren Schichten ihres Wesens ein bestimmtes Gepräge erhalten, und es geht nicht an, die Grenze des objektiven Geistes schematisch da zu ziehen, wo das persönliche Leben beginnt. Die Arbeitsmethoden unsres handwerklichen Betriebes bestehen keineswegs nur in materiellen Werkzeugen und abziehbaren Regeln ihres Gebrauchs, sie bestehen wesentlich in einer erworbenen und durch Übung befestigten Kunst und Disziplin der Menschen, in einem Gefüge von Präzision, Geschmack und andern seelischen Konstanten, in einem Form gewordenen Zustand der psychophysischen Person.

Daß dergleichen Formen wirklich objektiver Geist sind, wird vielleicht am klarsten in denjenigen Fällen, wo besondre Akte des Schaffens auf ihre Herstellung gerichtet sind. Alles erzieherische Schaffen und das politische da, wo es im tieferen Sinne schöpferisch ist, zielt auf eine bestimmte Form des Menschen hin, die es erzeugen will, wie ein Künstler sein Werk erzeugt. Man hat sehr treffend gesagt, der mittelmäßige Politiker pflege sich zu beklagen, daß die Menschen nicht so seien, wie er sie für seine Staatsform braucht; der bessere Staatsmann verstehe die Kunst, aus den Menschen, so wie sie nun einmal sind, den Staat, den er will, zusammenzufügen; der größte Staatsmann aber sei der, der nicht nur das politische Gebilde, sondern in diesem und durch dieses den Typus Mensch schöpferisch hervorruft, der es zu tragen fähig ist. Sein schließliches Werk ist nicht nur eine politische Organisation, sondern ein gewisses Gepräge (die Griechen würden sagen: eine gewisse Tugend) der Bürger. Beides wird durcheinander erzeugt und durcheinander gestüzt; wie der objektive Geist des Handwerks aus dem äußeren Apparat bis in die Seele der Menschen, so reicht der objektive Geist dieses Staates aus dem Gefüge der Institutionen bis in die Seele der Bürger hinein und besteht dort in derjenigen Formwerdung der seelischen Konstanten, die das einzelne Individuum zum Teilgebilde innerhalb des sozialen Gesamtwerks macht. Was wir gemeinhin Pädagogik nennen, geht gleichsam den umgekehrten Weg. Sie setzt am einzelnen Menschen an, „bildet" ihn zur Form und hat das soziale Gesamtwerk, zu dem sich ihre unmittelbaren Gebilde zusammenfügen sollen, nur als Richtungspunkt im Auge. Aber daß spezifische Formen des persönlichen Lebens aus ihrem schöpferischen Tun objektiviert werden, das ist der Pädagogik mit produktiver Politik gemeinsam.

Die eigenartige Schwierigkeit der Kategorie Bildung liegt wie gesagt darin, sie überhaupt als einen Formtypus des objektiven Geistes zu begreifen. Es kann gefragt werden, wo hier ein gegenständlicher Sinngehalt, wo hier die Ablösung der Form vom Leben sei, die den dritten Objektivationsschritt ausmacht. Es kann schei-

nen, als sei es geradezu das Wesen der Bildung, daß die Form, die sie schafft, sich nicht ablöst, sondern eng beim Leben bleibt, um so enger, je vollkommener die Bildung ist (während eine Kluft zwischen Leben und Form vielleicht äußerliche Disziplin und pflichtmäßige Erfüllung von Regeln, aber nicht Bildung zu ermöglichen scheint). Ich glaube trotzdem, daß sich Bildung als ein besonderer Formtypus des objektivierten Geistes nachweisen läßt.

Sicher ist ein einzelnes Wissen oder Können, zu dem ein Mensch gebildet worden ist, nunmehr wesentlich Teil seiner selbst geworden: das erst macht diese Elemente zu Elementen seiner Bildung. Wir unterscheiden gefühlsmäßig vollkommen klar zwischen einem Wissen, das zwar fest, aber wie ein Fremdkörper im intellektuellen Bewußtsein sitzt, und einem andern, das mit dem Ganzen der Persönlichkeit Verbindung hat; oder zwischen einem Können, das zwar sicher, aber wie ein guter Drill erworben wurde, und einem andern, das ebenso erlernt und eingeübt, aber zur organischen Funktion vertieft worden ist. Im ersten Fall ist es gleichsam zufällig, im zweiten aber notwendig, daß der Mensch gerade dies kann und weiß und nicht etwas anderes. Dort hat er nur etwas, hier ist er etwas g e w o r d e n. Allein gerade im zweiten Fall geht nun, in einem Atem mit dieser Einswerdung von Persönlichkeitsganzem und Bildungselement, der Prozeß der Formwerdung vor sich. Indem das Können in die lebendigen Kräfte der Persönlichkeit völlig eingebunden wird, werden diese Kräfte zu einem sachlichen Zusammenhang gespannt. In den Fällen äußerlicher Formerfüllung geschieht das gerade nicht: da ist gegenüber dem Subjekt die objektiv-geistige Form da, und einzelne Akte zielen auf das ihnen transzendent bleibende Gebilde. Dort aber wird aus dem eignen Material des persönlichen Lebens eine Form, ein sachliches Gefüge zusammengebogen. Das Individuum hat nicht nur etwas getan oder empfangen, was einen geistigen Sinngehalt hat, sondern es ist etwas geworden, was einen geistigen Sinngehalt hat.

Gehen wir von den partiellen Fällen eines einzelnen Wissens oder Könnens zu denjenigen Fällen weiter, in denen das Individuum als Ganzes eine Bildung erfährt, so läßt sich das Gemeinte prinzipieller formulieren. Alles seelische Leben besteht in Akten, die individuell zentriert sind, die von Personen ausgehen. Was nun in der Bildung geformt wird, das sind nicht Akte, nicht Aktreihen, nicht Vermögen zu Akten, sondern das ist die P e r s o n, die vor und unter allem aktuellen Leben liegt: darin eben gründet die Möglichkeit einer aus der Aktualität losgelösten Formwerdung. Gebildet ist eine personale Lebenseinheit, wenn sie das Objektiv-Sinnhaltige nicht sowohl weiß oder tut (was Akte wären), noch auch kann oder vermag (was Aktdispositionen wären), sondern wenn sie das Objektiv-Sinnhaltige i s t. Wilhelm v. Humboldt definiert einmal Bil-

dung als „Erzeugung einer Welt in der Individualität“. Das ist, faßt man nur das Wort „Welt“ in dem spezifischen Sinn, den wir früher benutzten, als eigengesetzlichen Zusammenhang von Sinninhalten, die genaue Formulierung der Tatsache, daß in der Bildung die Person selbst zur objektiv-geistigen, d. h. sinnhaltigen Form erhoben wird.

Ist nun Bildung ein Formtypus des objektiven Geistes, so muß der gegenständliche Sinn, der in ihr steckt, formulierbar sein, sie muß der objektiven Hermeneutik offenliegen wie ein Gerät oder ein Gebilde. Ist das der Fall? Ich glaube ja. Die Form Bildung (konkret gesprochen: dieser gebildete Mensch dieses bestimmten Zeitalters) ist die formhafte Realisierung eines gegenständlichen Sinnes, den ich in seinen verschiedenen Schichten deuten kann. Die Deutung findet in den oberen Schichten Sätze über das Verhältnis des Menschen zu bestimmten Einzeldingen, zum Staat, zum Volk, zur Natur, zum Kind. Dabei versteht sich von selbst, daß die Ausformulierung des Sinngehalts in Form von Sätzen lediglich das nachträgliche Geschäft der Hermeneutik ist: in der Bildung lebt dieser Sinngehalt als So-und-so-Sein der Person, er wird gelebt, nicht gewußt — genau so wie er im Bild nicht gewußt, sondern gemalt ist. Dringt aber die Deutung durch die tieferen Schichten hindurch bis zum hermeneutischen Endpunkt hinab, so wird sie im Formtypus der Bildung, ebenso wie in den anderen Objektivationen des Geistes, einen apriorischen Satz über das Verhältnis von Mensch und Welt, eine tiefste Willenshaltung finden: ein weltanschauliches Apriori, das als Satz formuliert wiederum in der Bildung ebensowenig bewußt vorhanden ist wie im Kunstwerk oder in der Sozialordnung, das aber als bedeutungshafter Sachverhalt allerdings in allen Formen dieser Kultur und so auch in der Bildung der Gebildeten lebt.

II. OBJEKTIVER GEIST ALS PROZESS

Wir haben uns, um überhaupt ein begriffliches Schema des objektiven Geistes zu erreichen, im ersten Kapitel einer starken Abstraktion schuldig gemacht. Wir haben das einzelne Stück objektiven Geistes aus dem lebendigen Prozeß, in dem es drin steht, losgelöst und bewußt vergessen oder nur beiläufig erwähnt, daß es durchaus von subjektivem Seelentum hervorgebracht ist und von subjektivem Seelentum zurückempfangen wird. Aus diesem Strom seelischer Energien, von dem sie beständig durchflutet sind, haben wir die Formen des objektiven Geistes herausgehoben. So hat sich ein abstraktes Strukturschema, eine Art bloßen Aufrisses ergeben: in diesem Sinne ist die Formel von der dreifachen Objektivation

des Bedeutungsgehalts zu bewerten. Die Tendenz war zunächst und mußte sein: die Formen des objektiven Geistes der Sphäre des Subjektiv-Seelischen entgegenzusetzen, um sie überhaupt als Tatsache von spezifischer Eigenart darzutun. Jetzt aber ist es nötig, die trennenden Hilfslinien, die wir zogen, als bloße Hilfslinien zu erkennen und die Abstraktion wieder rückgängig zu machen. Denn die Fäden, die wir abgeschnitten haben, sind der abgegrenzten Tatsache des objektiven Geistes keineswegs unwesentlich, sondern gehören notwendig zu ihr, sobald wir sie als konkrete Wirklichkeit begreifen wollen. Darum müssen sie wieder angeknüpft werden: der lebendige Prozeß, der durch allen objektiven Geist hindurchgeht und seine Formen mit den Energien der subjektiven Welt in dynamische Verbindungen setzt, muß begrifflich erfaßt werden.

So wenig wie je in unsrer Untersuchung soll die Fragestellung in diesem Kapitel entwicklungstheoretisch sein, sie bleibt vielmehr systematisch-kulturphilosophisch. Das Thema „objektiver Geist als Prozeß“ ist nicht so gemeint, daß gefragt werden sollte, an welchen Punkten der Entwicklung und aus welchen Ursachen das seelische Leben der Tiere und Menschen objektiv-geistige Formen wirklich produziert habe und auf welchen Wegen diese Formen fortgebildet worden seien, sondern so, daß im Wesen dieser Formen der prozeßhafte Charakter als notwendiges Merkmal aufgewiesen werden soll. Um den systematischen Aufbau der objektiv-geistigen Welt vollständig zu begreifen, erweist es sich als notwendig, die statische Aufrißformel durch einen dynamischen Faktor zu ergänzen, und das soll hier geschehen. Wie gegen die entwicklungspsychologische Fragestellung, so ist unser Unternehmen auch gegen die geschichtsphilosophische leicht abzugrenzen. Die typische Frage der Geschichtsphilosophie ist: Welches sind die allgemeinsten Bewegungsgesetze des formgewordenen Geistes in der geschichtlichen Zeit? Die Stufenformel des Positivismus, die Dialektik in idealistischer oder materialistischer Auffassung sind Beispiele für typische Lösungen. Da steht also nicht der Gesamtaufbau der objektiv-geistigen Welt, sondern eine bestimmte Eigenschaft dieser Welt, ihre Geschichtlichkeit, zur Untersuchung; nicht die Struktur der Kultur, sondern die Struktur der Geschichte bildet den Gegenstand. Wir aber fragen hier weder, wie Kultur geworden ist (Entwicklungspsychologie), noch welches die allgemeinen Prinzipien ihres Werdens sind (Geschichtsphilosophie). Wir meinen, indem wir den Prozeßcharakter des objektiven Geistes aufhellen wollen, überhaupt nicht eine Tatsache, der es wesentlich wäre, in der geschichtlichen Zeit zu verlaufen. Wir meinen vielmehr die immanente Dynamik, die überall da strömt, wo objektiver Geist ist, und deren Behandlung daher zum Gesamtproblem einer systematischen Kulturphilosophie notwendig hinzugehört.

4. DER SEELISCHE KREISLAUF DES VERSTEHENS

Alle Lebensbeziehung zwischen psychophysischen Wesen hat jenen seelischen Kreislauf zu ihrer Voraussetzung, den Dilthey mit dem Dreiklang der Begriffe Leben, Ausdruck, Verstehen bezeichnet. In diesem Kreislauf ergreift die Lebenswelle, die in unserm Mitwesen begann, uns selbst. Nicht physische Vorgänge werden wahrgenommen und durch Analogieschlüsse gedeutet, sondern in einer unmittelbaren Verbindung strömt die Erregung der andern Seele in den Bezirk der unsern über, wir sind, wie die Sprache sagt, in „Mitleidenschaft" gezogen. Das allgemeine Schema dieses Kreislaufs ist im Fall des objektiven Geistes gleichfalls vorhanden, nur durch die Natur des Gegenstands modifiziert. Wir wissen: ein Zusammenhang von gegenständlichen Inhalten bildet den Sinngehalt der Formen des objektiven Geistes. Ein solcher Zusammenhang von bloßen Inhalten ist nie eine volle seelische Realität, er ist immer nur die gegenständliche Seite einer solchen, er ist das bloße Korrelat derjenigen seelischen Verhaltungsweisen, die die objektive Wendung (im ersten Sinne) in sich vollzogen haben. Er ist also aus einem vollen psychischen Leben geboren und durch den dreifachen Objektivationsprozeß aus ihm losgeschnürt worden. Durch den Objektivationsprozeß ist er zwar nunmehr Form geworden, er hat gegenüber den Akten seiner Hervorbringung selbständige Geltung und gegenständliches, gegebenenfalls materielles Dasein erlangt. Aber trotz dieser Selbständigkeit ist seine Lage doch viel komplizierter, als sie bisher geschildert wurde. Es bleibt bestehen, daß seine Bedeutung ein Komplex aus den bloßen Inhalten des hervorbringenden Seelentums und daher gegenüber einer vollseelischen Wirklichkeit kein Ganzes, sondern recht verstanden eine Hälfte ist; eine Hälfte, die nach ihrer Erfüllung und Ergänzung, nach lebendigem Leben verlangt. Gewisse Mythologien stellen die göttlichen Kräfte bei aller Macht und Absolutheit, die sie ihnen zusprechen, dennoch in der Isolierung als kraftlos und der Menschen bedürftig dar: erst durch Opfergaben und Verehrung strömt ihnen wirksame Kraft zu. Dieses komplizierte Verhältnis gilt für allen objektiven Geist. Er ist dem seelischen Leben gegenüber zugleich absolut und hilfsbedürftig, und es ist, als hätten jene Götterlehren diese tiefe Irrationalität in der Beziehung des Menschen zu seinen Schöpfungen mythologisch symbolisieren wollen. So falsch es wäre (das ist oft genug betont worden), die gegenständliche Bedeutung und die selbständige Geltung der objektiv-geistigen Gebilde in die einzelnen Akte ihrer Realisierung aufzulösen, so notwendig liegt doch gerade in der Gegenständlichkeit ihres Sinngehalts ihre Forderung nach einem verstehenden Leben, das sie aktualisieren soll. Sie tragen gleichsam kraft ihrer seelischen Herkunft das unauslöschliche Ver-

langen in sich, dem Leben wieder verbunden zu werden. Nicht auf den einzelnen Realisierungsakt sind sie angewiesen, sie transzendieren ihn und bleiben sinnvolle Form, auch wenn er an ihnen vorbeigeht. Aber des aktuellen Lebens überhaupt bedürfen sie, weil es die Quelle ist, aus der sie stammen. Es hilft nichts: diese beiden Qualitäten müssen im Begriff des objektiven Geistes zusammengedacht werden. Die objektiv-geistigen Formen sind, so hoch sie aus dem Strom der Aktualität herausgehoben sind, dennoch bloße Schlußstücke in einem Kreislauf, der von Seele zu Seele, von Leben zu Leben geht. Sie sind allesamt auf einer höheren Ebene dasjenige, was wir auf einer niederen Ebene Geräte nannten: objektivierte Teilstücke lebendiger Prozesse, Geräte des Lebens. Das ist der Triumph des subjektiven Geistes, daß die objektiven Gebilde von eigner Wertigkeit und eignem Bestand, die er aus sich zu erzeugen vermag, nie gänzlich von ihm frei werden, sondern immer zu ihm zurückverlangen müssen, um ganz wirklich zu sein. Wie sehr freilich zuweilen dieser Triumph einem Pyrrhussieg gleichen kann, darüber später.

Wir denken diesen seelischen Kreislauf, der durch den objektiven Geist hindurchgeht, nunmehr in seinen einzelnen Momenten durch. Das erste Moment also ist, daß überhaupt ein aufnehmender Geist da sei, dessen verstehende Kraft den Sinn der Formen entbinden, zu vollem Leben ergänzen kann. Wenn mit einem Schlag alle Menschen ausstürben, auf die der gotische Dom als Gebilde wirkt, was würde dann weiter mit ihm vorgehen? Er würde verwittern, wie auch ein Felsen verwittert. Er wäre Stein, Schauplatz physiko-chemischer Vorgänge. Daß er Gebilde war, setzte zwar nicht ein einzelnes Bewußtsein und seine verstehenden Akte, es setzte aber subjektives Seelentum überhaupt voraus; und nur im Hinblick auf das ausgestorbene Menschengeschlecht könnte er noch als objektiver Geist bezeichnet werden. Diesen Anthropologismus müssen wir von jetzt ab in den Begriff des objektiven Geistes einbauen. Objektiver Geist muß als Träger einer Bedeutung aufgefaßt werden, um objektiver Geist zu sein.

Das zweite Moment des immanenten Kreislaufs, der in allem objektiven Geist vor sich geht, ist dies: daß der Sinngehalt, den die Form dem jeweils aufnehmenden Seelentum entgegenbringt, nach seinem gesamten Inhalt nicht aus der verstehenden, sondern aus einer andern Seele stammt und darum jener in allen Graden fremd oder nah, zugänglich oder verschlossen sein kann. Es ist geistgeladene Materie, die uns entgegentritt. Ein fremder Geist hat dieses Gefüge von gegenständlichen Inhalten, das ihren Sinn bildet, empfangen, durchgebildet und zum geschlossenen Zusammenhang gestaltet. Ich habe nicht das fremde Leben selbst in seiner konkreten Fülle nachzuleben, um das Werk zu verstehen (ich will es ja nicht

physiognomisch deuten, sondern gegenständlich auffassen). Aber ich habe allerdings aus meinen eignen seelischen Kräften den Anschluß an den aus fremder Seele geborenen Sinnzusammenhang zu suchen. Ich habe in mir eine gesamtseelische Lage herzustellen, in die der gegenständliche Sinngehalt des Werkes als objektive Seite einfügbar ist. Dieser gegenständliche Zusammenhang, den ich selbst vielleicht nicht original zu produzieren vermocht hätte, den ich aber mindestens muß nachbilden können, ist das Verbindungsstück zwischen jenem fremden Geist und dem meinen. Das ist die Modifikation, die die allgemeine Formel des seelischen Kreislaufes im Fall des objektiven Geistes erfährt: nicht die voll-seelische Lebenswelle fließt durch den Ausdruck hindurch ins andre Seelentum über, sondern ein Stück geistgeladener Materie ist als Schlußstück eingeschaltet, und von zwei Seiten her ist seelische Realität an seinen objektiven Sinngehalt angeschlossen.

Wie schon gesagt, kann es dem Verstehenden in allen Graden möglich oder unmöglich sein, von der Seite seines Seelentums her den Anschluß an den objektiven Sinngehalt zu erreichen. Es ist theoretisch möglich, daß der Anschluß überhaupt nicht vollziehbar ist. Vielleicht sind Wesen auf einem fremden Stern schon seit langem bemüht, uns Zeichen zu geben, indem sie mit einer komplizierten Apparatur die Wolkenformen unsrer Atmosphäre beeinflussen: wir haben vorläufig schlechterdings keine Möglichkeit, an den Sinngehalt dieses objektiven Geistes verstehenden Anschluß zu finden. Die nächste Stufe in der Skala der Verstehbarkeit wäre etwa die: wir merken es einem Ding an oder wir wissen, daß es nicht als zufälliges Resultat von Naturprozessen seine Gestalt erhielt, sondern daß irgendein geistiges Wesen einen Sinngehalt in seinen Formen niedergelegt hat; nur daß wir inhaltlich diesen nicht zu entbinden wissen. Wir verstehen dann nur, daß Sinn überhaupt da ist, nicht welcher. Das ist die Situation derer, die nicht Hethitisch können, gegenüber einer hethitischen Inschrift. Und das ist die bisherige Situation der irdischen Menschen gegenüber den Marskanälen: wir wagen die Vermutung, daß in ihren Formen irgendein Sinn wohnt, obwohl die Möglichkeit, sie als Naturgebilde aufzufassen, nicht ausgeschlossen ist; ob sie aber planmäßig angelegte Kanäle sind oder irgendeinen andern Sinngehalt haben, den wir gar nicht zu verstehen vermöchten, wissen wir nicht. Von diesen Stadien der Skala führen unmerkliche Übergänge über diejenigen Fälle, in denen wir an den inhaltlichen Sinngehalt des Gebildes wenigstens mit Sicherheit hinanlangen können, bis zu denjenigen Fällen, in denen das vollkommene Aufsaugen und Reaktivieren des in ihm niedergeschlagenen Bedeutungskomplexes gelingt. Wie ein geübter Handwerker sein Werkzeug versteht, nicht nur mit dem Kopf, sondern mit den Fingerspitzen und den Muskeln des Armes, wie er es

mit organischer Sicherheit umgreift und den fremdgeistigen Gegenstand zum lebendig funktionierenden Gerät macht; oder wie in einheitlichen, stark gebundenen Kulturen die Sagen, die Lieder, die Bräuche von allen Stammesgenossen vollkommen begriffen werden, wiederum nicht bloß in theoretischen Akten des Verstehens, sondern indem jede Handlung des Tages, jeder Zug der organischen Haltung den Gesamtsinn jener Gebilde schweigend und hemmungslos realisiert; oder wie ich mit dem Kunstwerk, das ich seit langem in meinem Zimmer habe, allmählich auf du und du zu stehen komme, — das sind Fälle einer maximalen Dichtigkeit des Anschlusses zwischen subjektivem Leben und objektivem Geist.

Es kann nun gefragt werden, was denn psychologisch vor sich gehe, wenn geistgeladene Materie und verstehende Seele mit positiver Wirkung zusammentreffen, und wie zumal in den Fällen vollkommenen Verstehens der subjektive Geist den Anschluß an den objektiven bewirke. Diese Fragen könnten nur in tiefgründigen und sehr umfangreichen psychologischen Untersuchungen gelöst werden. Denn es handelt sich in ihnen, wie die vorigen Beispiele zeigen, wahrlich nicht nur um eine Psychologie des Verstehens im gewöhnlichen Sinn, sondern um eine Psychologie aller derjenigen Verhaltungsweisen, in denen wir auf Dinge der Kultur, tätig oder leidend, bewußt oder unbewußt, bezogen sind; in denen wir unsre Geräte benutzen, unsre Zeichen verwenden, von unsern Gebilden umgeben sind, unsre Organisationsformen erfüllen, im Stile unsrer Bildung leben. Es ist das weite Feld der Kulturpsychologie, das sich hier auftut. Für die primitiven Entwicklungsstufen hat die Völkerpsychologie wichtige Ergebnisse bereits erarbeitet. Für die Stufen der höheren Kulturen ist noch fast alles zu tun. Weil es sich in unserm Fall nur um das allgemeine Schema des seelischen Kreislaufs handelt, treten wir in diese Einzeluntersuchung nicht ein, sondern begnügen uns mit einem Hinweis, der geeignet ist, das Verhältnis von objektivem Geist und aufnehmender Seele durchgehends und formelhaft zu bezeichnen.

Novalis sagt in einem seiner Aphorismen: „Wir wissen etwas nur, insofern wir es ausdrücken, d. h. machen können.“ Diese Erkenntnis, daß die Fähigkeit des Begreifens von der Fähigkeit des Herstellens abhängig sei, ist bekanntlich oft ausgesprochen worden: Goethe, Hegel, Nietzsche ließen sich als Kronzeugen für sie anführen. Sie liegt allen denjenigen nahe, die den Adel der theoretischen Haltung erfaßt haben und nunmehr wissen, daß Anschauen und Wissen nicht ein faules Abspiegeln fremder Welt, sondern eine gesammelte und stille Aktivität der Seele sind. Zu allem Verstehen, überhaupt zu allem Auffassen eines Gegenständlichen ist einer um so begabter, je fähiger er im betreffenden Gegenstandsgebiet zum Gestalten ist. Nur wer eine Leistung selber hervorzubringen ver-

möchte. wird sie völlig begreifen. Nur der Reiter sieht, ob einer richtig zu Pferde sitzt; ein andrer könnte die Merkmale richtigen Sitzes wohl rein theoretisch auswendig lernen, aber er sähe das Ganze doch immer nur von außen und ohne seine inneren Zusammenhänge. Nur wer eine Sprache selber spricht, versteht sie ganz. Es ist, als ob in jeder Auffassung eines Gegenstands latente Antriebe zur bildnerischen Herstellung des Gegenstands steckten, und als ob erst durch diesen Gehalt an schöpferischer Aktivität das Auffassen die nötige Spannkraft bekäme, um sein Objekt auch nur theoretisch zu erreichen. So hinge es also vom Gesamtvorrat einer Seele an schöpferischen Kräften ab, welchen Umkreis von Welt sie zu begreifen fähig wäre. Im Einklang mit dieser Anschauung möchte ich das Verhältnis von subjektivem und objektivem Geist schematisch formulieren. Ist es schon kein originales Hervorbringen, das der aufnehmende Geist an der objektivierten Form ausübt (denn die Form ist ja schon hervorgebracht), auch keine volle Wiederholung der ursprünglich schöpferischen Akte (denn nicht jenes fremde Seelentum, das die Form schuf, sondern der gegenständliche Sinngehalt der Form soll verstanden werden): bildnerische Impulse sind es gewiß, wenn auch in latentem Zustand, mit denen die Seele dem Gebilde begegnet; ohne sie erlangte sie nicht den Anschluß, der den objektivierten Sinngehalt ihr zu eigen macht. Es braucht nicht die ganze Fülle des hervorbringenden Lebens noch einmal durchlebt, nicht der ganze Schöpferweg mit allen Umwegen noch einmal durchlaufen zu werden; durch die Objektivation ist der Weg gleichsam gebahnt. Aber ein Schaffen ist es doch. Nur im Schaffen kann die objektivierte Form wieder ins seelische Leben einbezogen werden. Jedes tätige Hantieren mit geistgeladener Materie, jede praktische Lebensbeziehung zu ihr, ja jedes bloß verstehende Verhalten zu ihr fassen wir also auf als durchsetzt von einer Aktivität, die mit den ursprünglichen hervorbringenden Akten nicht identisch, aber ihnen nach Richtung und Qualität verwandt ist.

Es wird sich sehr bald zeigen, wie wichtig es ist, auf dieses Aktivitätsmoment in der Beziehung zwischen subjektivem und objektivem Geist zu achten. Würde es von vornherein übersehen, so bestünde die Gefahr, den objektiven Geist wie eine starre, unangreifbare Masse dem Strom des Lebens, der sie nur umflutet, gegenüberzustellen. So aber geht ein lebendiger seelischer Kreislauf beständig durch ihn hindurch, und dieser Kreislauf belebt die objektivierte Form nicht nur in dem Sinn, daß er ihren Bedeutungsgehalt immer neu reaktiviert, sondern er macht sich mit aktiven Impulsen an der objektivierten Form zu schaffen. Der seelische Kreislauf gleicht dem Kreislauf des Blutes, der den Organismus, den er durchströmt, auch nicht mit absoluter Treue wieder so aufbaut, wie er war, sondern der in einer schöpferischen Kleinarbeit die Entwick-

lung in Richtung des Wachstums, der Reife, des Alterns besorgt. So begnügt sich der seelische Kreislauf nicht, den Sinngehalt der objektivierten Form wie ein mechanisches Abbild zu realisieren, sondern er baut ihn, indem er ihn zu aktuellem Leben auflöst, tätig wieder auf und kann darum gar nicht anders, als an seiner langsamen Wandlung zu arbeiten. Alle Einsicht in die prinzipielle Wandelbarkeit der kulturellen Gebilde gründet in der Einsicht, daß es kein seelisches Verhalten gibt, in dem nicht Aktivität verborgen läge. Das anschaulichste Beispiel für diesen Sachverhalt ist unser Verhältnis zur Sprache, die wir sprechen. Die Form der Worte und ihres gegenständlichen Sinngehalts, die Beziehungen zwischen ihnen, das ganze eigengesetzliche Gefüge des sprachlichen Zusammenhangs, das ist objektiver Geist, den wir als Erbe vorfinden und teils spielend, teils in bewußter Arbeit aneignen. Aber in diesem Aneignungsprozeß sind wir keineswegs rein aufnehmend. Bereits unser Aufnehmen ist ein Nachbilden. Wir erneuern geradezu, indem wir mit der Sprache hantieren lernen, die sprachschöpferischen Handlungen der vergangenen Generationen, nur mit der ungeheuren Erleichterung, die wir ihrem aufgespeicherten Geist verdanken. Und indem wir jedes Wort, das wir verwenden, um es überhaupt sinnvoll anzufassen, schöpferisch aufbauen müssen, wird das Sprachgut von unserm lebendigen Sprechen nicht nur unablässig wiedergeboren und verjüngt, sondern unablässig abgewandelt und fortgebildet. Das lebendige Wachstum der Sprache als objektiv-geistiger Form beruht auf dieser latenten Aktivität der Sprechenden. Wenn ein sprachgewaltiger Geist einem Wort mit sicherm Griff eine neue Prägung gibt, so ist das ein klarer Akt des Schaffens, der objektiven Geist hervorbringt. Aber kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied trennt dieses Phänomen von dem alltäglichen Geschwätz des letzten Sprachgenossen, der scheinbar rein passiv die Worte nimmt, wie sie gang und gäbe sind: auch er muß ihren Sinngehalt nachschaffen, sonst könnte er sie gar nicht verwenden; und in diesem tätigen Verhältnis bereichert oder verarmt: verwandelt er jedenfalls das Überkommene um den Bruchteil einer Nuance.

Die Sprache war uns nur Beispiel. Überall ist der seelische Kreislauf, der durch den objektiven Geist wesentlich hindurchgeht, bildnerischer Natur. Jede Hand, die den Griff des Pfluges je umspannte, hat, wenn das auch kühn klingt, seine Form um ein Weniges gewandelt, indem sie ihn in den aktuellen Prozeß des Lebens wieder einbezog. Jede Handlung, in der ich mich einer geltenden Sitte gehorsam oder gedankenlos füge, wandelt den Sinngehalt der Sitte um, macht ihn reicher oder ärmer, lockerer oder fester. Das ist in einem zweiten Sinne der Triumph des subjektiven Geistes über den objektiven; daß die objektivierten Formen nicht nur des

aktuellen Lebens bedürfen, um überhaupt Träger eines geistigen Sinnes zu bleiben, sondern daß der Sinn, den sie tragen, in beständiger, stillschweigender Tat vom Leben wiedergeboren und in der Kette der Wiedergeburten verwandelt wird. Nicht ein mechanisches Reproduktionsverhältnis besteht zwischen dem Sinngehalt der Form und ihren seelischen Realisierungen. Die Formen sind nicht wie eine Grammophonplatte, in deren Engramme das verstehende Leben seinen Transmissionsstift einsetzen könnte, so daß nun auf Grund automatischer Umsetzungsprozesse und jedesmal mit absoluter Gleichheit wiedertönte, was dort eingeritzt ist. Sondern sie sind wie ein Notenblatt, in dessen Zeichen das Lied zwar vollkommen objektiviert und festgelegt ist, aber doch nur als eine Vorlage, die nachgeschaffen werden muß, als eine objektive Forderung, die aktive Kräfte zu ihrer Erfüllung aufruft, die ewig unerfüllt bliebe, stände ihr nicht ein mit Aktivität geladenes Leben gegenüber, und die eben deswegen aus jeder einzelnen Erfüllung irgendwie verwandelt hervorgeht. Denn alles, was mit dem Leben wesentlich verbunden und auf es angewiesen ist, nimmt an seiner Eigenschaft, sich zu wandeln, notwendig teil.

Wir haben nunmehr noch ein drittes Moment in dem seelischen Kreislauf, den wir betrachten, aufzuweisen. Dieses bildet die notwendige Ergänzung zu unserm bisherigen Hinweis auf die Unentbehrlichkeit und auf den Aktivitätscharakter der subjektiv-seelischen Seite des Prozesses. So wesentlich die tätige Rolle des aktuellen Lebens in allem objektiven Geist ist, so sicher bleibt die Tatsache bestehen, daß ein objektivierter Sinngehalt das eigentliche Schlußstück unsres Kreislaufs bildet. Und selbst wenn das aufnehmende Seelentum den vollen Bedeutungsgehalt des Gebildes ausschöpft, und selbst wenn es das mit einem Maximum an nachschaffender Aktivität tut: es bleibt die Objektivation einer fremden Schöpferkraft, an die der Anschluß gesucht und gefunden wird. Daß hier ein fremder Geist spricht, und zwar nicht von Mund zu Mund, sondern über Räume und Zeiten hinweg durch umgewandelte Materie hindurch, das macht den eigentümlich komplizierten, man möchte sagen unheimlichen Unterton dieser Situation aus. Wir können uns dem Sinn des fremden Gebildes nähern, weil er Geist vom menschlichen Geiste ist, aber er bleibt doch ein Gegenüberstehendes, in sich Ruhendes kraft der Tatsache, daß er sich zur Form objektiviert hat. Mag sich auch nur im Kontakt mit lebendigem Seelentum der Sinngehalt wiederbeleben: wenn der Kreislauf einmal geschlossen ist, so bildet die objektive Form ein eignes Zentrum von Wirkung in ihm. Das meinten wir mit dem Ausdruck „geistgeladene Materie". Alles, was wir an objektivem Geist verstehen wollen, müssen wir aus unsern eignen Kräften nachschaffen. Aber das Nachschaffen geschieht eben nicht frei und aus Antrieben

heraus, die in uns selbst liegen, sondern es geschieht nach Vorlage und auf Forderung. Unsre verstehenden Akte werden durch den Sinngehalt der objektiven Form magisch angezogen, in der Berührung mit ihnen erwacht der latente Sinn zum Leben, stellt neue Rätsel, läßt neue Tiefen ahnen, auf die sich wiederum neue Akte richten; und so geht zwischen zwei Polen, die einander hinaufpotenzieren, das Wechselspiel der gegenseitigen Belebung fort. Erst wenn man die Zweipoligkeit des Kreislaufs, das Vorhandensein zweier Kraftquellen in ihm beachtet, begreift man das merkwürdige Verhältnis von Fremdheit und Nähe, von Aktivität und Passivität im Verhältnis von subjektivem und objektivem Geist.

Man hat öfters bemerkt, daß diese eigentümliche Mischung von Fremdheit und Nähe im Grunde in jeder Lebensbeziehung zwischen zweierlei Seelischem vorhanden ist. Auch einen Menschen, mit dem wir irgendwie in Beziehung treten, verstehen wir und verstehen ihn doch nicht ganz. Wir langen mit einem seelischen Griff in ihn hinein, und erst dadurch wird eine Beziehung möglich, aber der eigentliche Punkt, aus dem er lebt, bleibt sein Eigen, und wir fließen nie zusammen, wir bleiben immer zwei. Jedes einigermaßen komplizierte Verhältnis zwischen Menschen zieht seine spezifische Lebendigkeit und seinen köstlichsten Reiz aus diesem Wechselspiel von gegenseitiger Erreichbarkeit und Unerreichbarkeit, von Hingabe und Reserve und aus den Spannungen, die sich daraus ergeben. Gegenüber Wesen, die uns nach ihrer psychischen Struktur ferner stehen, empfinden wir diese Spannungen minder differenziert, doch darum um so klarer. Ein Hauptzug in unserm Verhältnis zu den Tieren liegt wohl darin, daß da ein Seelentum ist, das uns wie eine beständige Aufforderung, verstanden zu werden, anblickt und doch in eine geheimnisvoll undurchdringliche Fremdheit eingehüllt bleibt. Und diese selbe Spannung nun, nur noch einmal potenziert, weil nichts lebendig sich Äußerndes, sondern geistgeladene Materie entgegensteht, ruht in allem Verhältnis zu objektivem Geist. Mit einem lebenden Wesen können wir doch wenigstens experimentieren, jeder Moment zeigt eine neue Äußerung von ihm. Der objektivierte Geist aber ist geprägte Form und beharrt unwandelbar: um so unheimlicher, daß er ein neues Gesicht zu zeigen vermag, je nachdem wir ihn anblicken. Er kann nicht antworten und er kann nicht fragen, und er tut doch beides. Er schweigt: um so rätselvoller, daß wir verstehen, was er schweigt. Einem Gebilde aus fremder Kultur gegenüber mag wohl jeder, der so etwas überhaupt fühlt, die immanenten Spannungen dieses Verhältnisses empfinden. Und wenn wir die merkwürdig naturwahren Tierbilder am Höhlendach von Altamira, untermischt mit undeutbaren Zeichen, sehen, von denen wir wissen, daß Menschenhand sie vor 20000 Jahren hervorgebracht hat, mag sich jene Empfindung zu einem nahezu religiösen Gefühl

von der Einheit des Menschengeschlechts und von der Inhaltsfülle seiner geschichtlichen Wandlungen ausweiten.

Allein das sind nur die Extreme. Im Ansatz findet sich das gleiche Verhältnis von Leben und objektivierter Form überall, wo wir von objektivem Geist umgeben sind, und wo wären wir, wenn wir nicht geradezu in die Wildnis flüchten, nicht von objektivem Geist umgeben. Immer umstehen uns da Dinge, die eine Ladung von Geist empfangen haben, und ein Kreislauf entsteht, in dem wir wirken, in dem jene aber auch wirken. Was sie an aufgestapelter Kraft in sich haben und an Wirkung abgeben, ist von Ding zu Ding, von Lage zu Lage unendlich verschieden. Es hieße wiederum das Lebensgefühl des Menschen gegenüber der kultivierten Erde schildern, wollten wir hier mit Einzelanalysen beginnen. Nur noch ein Punkt, der grundsätzlich wichtig ist, muß zur Sprache kommen.

Wir denken daran, daß das aufnehmende Bewußtsein die ursprünglichen schöpferischen Akte, aus denen die Form objektiviert wurde, keineswegs geradezu wiederholen muß, um die Form zu verstehen. Die Akte, durch die es den verstehenden Anschluß an den objektivierten Sinngehalt findet, sind, wenngleich auch schöpferischer Impulse voll, doch von andrer Struktur als jene; erstens weil sie von einem andern Leben ausgehen, sodann aber weil sie ja den Sinngehalt, den es zu realisieren gilt, nicht original schaffen, sondern objektiviert vorfinden. Ich brauche eben ein Gerät doch nicht herstellen zu können, um es mit völliger Fertigkeit zu benutzen. Ich brauche ein Bild nicht malen zu können, um es ganz zu verstehen. Ich brauche einen Gedanken nicht selbst finden zu können, um ihn mir anzueignen, und zwar nicht nur im Sinne äußerlichen Nachplapperns, sondern innerlichster Erfassung. Das ist die große, man möchte sagen ökonomische Funktion des objektiven Geistes im Haushalt der menschlichen Geschichte. Er ist vorgetane Arbeit, aufgestapelte Ernte, gesparter Schatz, gebahnter Weg. Hier wird nochmals ganz klar, was wir mit der Zweipoligkeit des seelischen Kreislaufs meinten. Nicht nur die den Sinngehalt realisierende Seele, sondern auch der Sinngehalt selbst ist wirkender Kraftpunkt in ihm. Wiederum liegt ein allgemeinerer Sachverhalt dem spezielleren zugrunde: die Tatsache nämlich, daß wir in weiten Grenzen Seelisches, das unserm eignen Erleben unerreichbar bleibt, verstehen können, wenn es uns vorgelebt wird. Die psychologische Theorie hat sich Gedanken darüber zu machen, wie das vor sich geht. Unser Schema jedenfalls darf mit der Tatsache rechnen, daß der subjektive Geist durch die Gestalten der Objektivation in Höhen gerissen und in Tiefen geführt werden kann, die im Bereich seiner selbständigen Erlebnisfähigkeit schlechterdings nicht liegen würden. Denn die Vertiefung und Erhöhung, Ausweitung und Bereicherung, von der wir hier sprechen, unterscheidet sich durchaus von derjenigen, die

eine Seele auf den Wegen ihrer immanenten Entwicklung erreicht. Es bleibt in ihr als wesentliches Moment die Tatsache, daß es ein objektivierter Sinngehalt, daß es geistgeladene Materie ist, deren Reinheit, Schönheit und Tiefe ich ergreife. Ein andres ist der Gewinn, den ich als Wirkung aus hohen Werken für meine eigne Bildung ziehe, ein andres das Erlebnis, daß im Kosmos des objektiven Geistes Bedeutungen ruhen, deren absolute Überlegenheit über meine Subjektivität ich anerkenne und an die ich verstehend hinanreiche, weniger aus eigner Kraft, als weil sie mich zu sich emporreißen. Das ist die Kehrseite der Medaille: der innere Triumph des objektiven Geistes über den subjektiven. Wie der primitive Mensch in seinem Fetisch Zauberkräfte mit sich herumträgt, die die seinigen gewaltig übersteigen, so ist der Kulturmensch von Werken umstellt, die unendlich viel mehr sind als er.

Und denken wir die Summe des objektiven Geistes zur Einheit der kultivierten Erde zusammen, so sehen wir in makroskopischer Vergrößerung noch einmal jene Spannung von Fremdheit und Eigentum, die in allem Verhältnis von objektivem und subjektivem Geist ruht. Das aktuelle Leben kann sich des ganzen Ertrags der Geschichte verstehend bemächtigen, es kann sich mit der Souveränität des Lebendigen zum Nutznießer der Vergangenheit machen. Dabei aber erkennt es, daß das Erbe, das die stillschweigende Kooperation der Geschlechter und die Leistung der Großen aufhäufte, einen Sinngehalt in sich trägt, der zwar Menschenwerk, doch von übermächtiger Bedeutung ist. Und wenn man sagen kann, die Geschichte sei der Weg der Menschheit zu sich selber, sie sei der Selbsterkennungsprozeß des Menschentums, so muß es wohl im Wesen des menschlichen Geistes liegen, daß er diesen Weg nur vollenden kann, indem er ein Gegenüber an objektiven Bedeutungen schafft, das wie ein Höheres, Fremdes dem Leben entwächst. Erst durch die Wucht dieses Bogens wird die Rückkehr der Selbsterkenntnis möglich: so daß die Geschichte nicht nur der Weg des Menschen zu sich selbst, sondern zugleich der Weg des Menschen zu etwas wäre, das mehr als er selbst ist.

5. SEELE UND WERK. DER PROZESS DES SCHAFFENS

Nachdem wir bisher den seelischen Kreislauf, der durch den objektiven Geist hindurchgeht, von der Seite des aufnehmenden Bewußtseins her gesehen haben, wechseln wir nunmehr den Standpunkt und betrachten das Verhältnis von subjektivem und objektivem Geist von der Seite desjenigen Subjekts, durch dessen Tätigkeit die objektive Form hervorgebracht wird. Damit rollen sich alle Probleme einer Psychologie des Schaffens auf: in psychologischer Deskription und in psychologischer Theorie sind diejenigen Pro-

zesse zu erkunden, die im Werk enden, sind die seelischen Spannungen zu erforschen, die sich schöpferisch entladen, sind die Umsetzungen zu klären, die auf dem Weg vom Erlebnis zum Gebilde vor sich gehen. Man wird sagen dürfen, daß es mit den psychologischen Einzelanalysen in diesen Fragen viel besser bestellt ist als mit der Psychologie der Kulturrealisierung. Ästhetik, Geschichte der Literatur und Kunst, aber auch Geschichte der Politik, Technik und Wissenschaft haben es streckenweise geradezu zu ihrem Zentralproblem gemacht, die Psychologie des Schaffens auf ihrem Gebiet, besonders die Psychologie der Helden und Genies aufzuhellen. Es ist eine primitive Formulierung dieser Fragestellung, wenn nach den sogenannten „Motiven" der Handelnden und Schaffenden geforscht wird, aber der Tendenz nach ist damit das Problem, wie aus Seele Werk wird, durchaus gesehen. Die große Historie aber und die Biographie haben in der Richtung dieses Problems zum Teil unheimlich tief gebohrt. Sie haben in dem seelischen Gefüge der schöpferischen Persönlichkeiten und weiter: der kollektiven Lebenseinheiten, der Völker, der Generationen, diejenigen seelischen Kräfte aufgesucht, in denen die Formgedanken des objektiven Geistes empfangen und durchgestaltet werden. Es ist bekannt, daß bei dieser Gelegenheit das System der menschlichen Seele kaum je kompliziert, schichtenreich und spannungserfüllt genug genommen werden kann; daß die Prozesse des Schaffens wahrlich nicht geradlinig und unmittelbar vor sich gehen, daß nicht nur aus der Fülle, sondern auch aus dem Mangel, nicht nur aus Überfluß, sondern auch aus Sehnsucht, nicht nur aus geradem Willen, sondern auch aus allerhand Umdeutungen und Fragwürdigkeiten heraus Werke geboren werden können; daß der Sinngehalt des objektiven Gebildes das gerade Gegenstück zum Kraftgehalt des produzierenden Lebens sein kann. Jenes tiefe Verständnis für alles Menschliche, dessen Vorhandensein die Voraussetzung und dessen Vollendung die Frucht des historischen Bewußtseins ist, ist nötig, um die Vorgänge des Schaffens unverfälscht vor den Blick zu bringen. Das Ziel aber dieser psychologischen Arbeit wäre dies: daß wir die schöpferisch-geistigen Vorgänge von innen sehen und das natürliche Wachstum der Werkform verfolgen könnten — gleichsam so, als könnten wir in einen Baum hineinsehen und von Moment zu Moment bemerken, wie durch das Wirken der Säfte die Früchte wachsen.

Unsrer kulturphilosophischen Fragestellung kommt es wiederum nicht sowohl auf psychologische Einzelanalysen oder auf eine psychologische Theorie der schöpferischen Akte, als vielmehr auf das phänomenologische Schema an, das dem Verhältnis von Seele und Werk allerorten zugrunde liegt. Das Urphänomen der Formwerdung ist herauszustellen; es ist zu fragen, was es bedeute, wenn in und aus einer lebendigen Seele ein Stück objektiven Geistes zu

eigner Form und eignem Bestand zusammentritt. Alle speziellen Fragen nach den Qualitäten und Gesetzmäßigkeiten der seelischen Akte, die die subjektive Seite dieser Phänomene ausmachen, gehören der Psychologie an und sollen ihr überlassen bleiben.

Der Begriff der Bündigkeit. In allen Erlebnissen des menschlichen Bewußtseins sind objektive Elemente vorhanden, und objektive Verbindungen zwischen diesen Elementen werden hergestellt. Auch wenn wir uns völlig willenlos „unsern Gedanken überlassen", findet die psychologische Analyse eine bestimmte Richtung unsrer Assoziationen vor: wir fügen Vorstellungen zu mehr oder minder sinnvollen Gebilden zusammen, wir produzieren gewisse Zusammenhänge zwischen den objektiven Inhalten. Diese Art von gegenständlichen Zusammenhängen ist natürlich noch kein Werk, sie nimmt an dieser Kategorie überhaupt noch nicht teil. Sondern was hier vorliegt, das ist einfach die Tatsache der Intentionalität (Gegenstandsgerichtetheit) unsrer Vorstellungs- und Denkakte. Da diese polare Struktur zu den Grundgesetzlichkeiten unsres Bewußtseins gehört, so bewegt sich all unser Denken notwendig im Rahmen dieser formalen Eigenschaft. Aber auch wenn wir aktiv denken, also die einen gegenständlichen Elemente mit den andern in zielstrebiger Weise verbinden und dieses zweckgerichtete innere Tun in einem sinnvollen gegenständlichen Zusammenhang, der sein Resultat ist, seinen inneren Abschluß findet, ist das Phänomen Seele-Werk noch keineswegs notwendig gegeben, wir verhalten uns noch nicht notwendig schöpferisch. Dies tun wir vielmehr erst dann, wenn auf der gegenständlichen Seite des Prozesses etwas schwer zu Beschreibendes eintritt: wenn nämlich ein Zusammenhang von Inhalten gleichsam selbsttätig zusammenschießt, so wie im überkühlten Wasser Eiskristalle zusammenschießen, wenn eine leise Erschütterung ausgeübt wird; wenn also unser willentliches Verhalten die inhaltlichen Elemente nur eben beibringt, im übrigen aber diejenigen, die zusammen gehören, kraft einer eignen Wahlverwandtschaft sich vereinigen und einander finden. Ich nenne diese Qualität, die den schöpferischen Prozeß auf der gegenständlichen Seite charakterisiert, mit einem Ausdruck, den ich aus Simmel entnehme, die „Bündigkeit" des Werks. Was Bündigkeit sei und welche Funktion ihr im Phänomen des Schaffens zukomme, ist des näheren zu klären.

Jedes höhere menschliche Tätigkeitsgebiet trägt als seine Überschrift einen impersonalen Satz, der sein Thema, sein konstitutives Prinzip und seine Norm bildet. So steht über der Wissenschaft gleichsam der Satz geschrieben: es ist wahr; über der Kunst: es ist schön; über der Rechtsprechung: es ist rechtens; über der Technik: es geht. Man darf wohl sagen, daß das ganze menschliche Schaffen zusammengenommen, also alles Tun, aus dem irgend-

welche objektiv-geistigen Werke resultieren, gleichfalls von einem solchen impersonalen Satz (sehr allgemeiner Natur) überschrieben ist, von dem Satz: es stimmt, es klappt, es gilt, es ist bündig. Es gibt also (anders gewandt) unter den Inhalten irgendeiner objektiv-geistigen Sphäre solche Zusammenhänge, Verbindungen und Einheiten, denen es als inneres Merkmal zukommt, daß sie stimmen, klappen, gelten oder bündig sind. Während diejenigen intentionalen Akte, die noch nicht schöpferischen Charakters sind, zwar auch Verbindungen inhaltlicher Elemente hervorbringen, aber das Zusammenkommen und Zusammenbleiben dieser Elemente lediglich durch die subjektive Lebensspannung bewirken und garantieren, werden hier Zusammenhänge hervorgerufen, die in sich selbst, d. h. auf Grund einer immanenten Spannung zwischen den objektiven Elementen ihren Halt haben. Das unmittelbare Erlebnis findet dergleichen unbezweifelbar vor; es findet: hier ist eine in sich plausible Einheit; mag sie an dieser Stelle zum erstenmal aufgetreten sein, mag sie nie wiederholt werden, gleichviel: sie trägt wie ein Stigma die Qualität der gültigen und als notwendig gefühlten Zusammenordnung an sich. Daß es schwierig ist, diese Qualität begrifflich zu fassen, liegt daran, daß in ihr eine eigenartige Synthese zwischen der Kategorie der Notwendigkeit und der Kategorie des Individuellen vorliegt, eine Synthese, die unsrer Logik nach ihrer Tradition und Denkrichtung schwerfallen muß. Während nämlich unsre Logik als eine Logik der Klassenbegriffe von dem Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen durchaus beherrscht ist und Gesetzmäßigkeiten immer als abstrakte Zusammenhangsbegriffe zu formulieren strebt, gilt es hier, Gültigkeiten zu erfassen, die den Umweg über die allgemeine Regel nicht nehmen, individuelle Zusammenhänge, die kraft eines individuellen Gesetzes richtig sind. Es ist da ein Gesetz erfüllt, ein Versprechen eingelöst, eine Notwendigkeit realisiert — aber ein Gesetz, das ausschließlich für diesen einen individuellen Zusammenhang gilt, ein Versprechen, das erst durch ihn gegeben wurde, eine Notwendigkeit, die mit Geltung für eine Vielheit von Fällen nichts zu tun. Die an dieser Stelle einmalig realisierten Inhalte treten in einen solchen Zusammenhang miteinander, daß das Ganze ein inneres Gesetz seiner selbst realisiert. Die einzelnen Teile fordern einander und werden vom Ganzen gefordert. Dies Moment der inneren Bündigkeit also charakterisiert von der objektiven Seite her die Phänomene des Schaffens: Schaffen ist nur, wo das Werk Bündigkeit hat.

Ich glaube, daß der Begriff „Bündigkeit gegenständlicher Zusammenhänge“ bereits in unsrer allgemeinsten Strukturformel des objektiven Geistes vorbereitet und angelegt ist. Alle Sinngehalte objektiv-geistiger Gebilde haben den ersten Objektivationsschritt zu ihrer Voraussetzung, haben also ihre Stelle in einem jener eigen-

gesetzlichen Inhaltszusammenhänge, die wir „Welten" nannten. Eine solche Welt war uns die Ausformung des Stoffes nach bestimmten Kategorien, seine Zusammenordnung nach einem spezifischen Prinzip, derart, daß alles, was überhaupt in die Welt als Gegenstand eingeht, mit den übrigen Gegenständen dieser Welt einen Zusammenhang von eigner Logik bildet. Solch eine Welt ist also kein Chaos, sie hat eine Struktur, sie ist ein Raum mit gegebenen Dimensionen und Gesetzmäßigkeiten. Wer sich in ihr bewegt, ist an ihre Gesetzlichkeiten gebunden. Die immanente Struktur der objektiv-geistigen Welt kommt mir entgegen, wenn ich in sie eintrete; sie meldet sich einfach; sie spielt mit, sobald ich in dieser Welt zu spielen anfange. Sind z. B. zwei Elemente aus dieser Welt gesetzt, so ist bereits eine gewisse Auswahl der möglichen hinzufügbaren mitgesetzt. Prinzipiell gefaßt: die Tatsache der Gegenständlichkeit des Sinngehalts überhaupt begründet zugleich das Phänomen der Bündigkeit individueller Inhaltszusammenhänge. Jene Polarität, die wir zuerst und zueinfachst im gegenständlichen Auffassen, sodann aber in allen typischen Betätigungsformen und Verhaltungsweisen der menschlichen Seele fanden — sie kehrt uns hier als eine Polarität des Schaffensprozesses notwendig wieder. Auch in diesem sind zwei Kraftzentren, und das eine von ihnen stammt aus der objektiven Gesetzmäßigkeit der Inhaltswelten: es ist derjenige innere Zwang, mit dem zusammengehörige Elemente einander suchen und sich zu bündigen Einheiten zusammenfügen. Dann können die Akte gleichsam zurückgezogen werden: sie sind nicht mehr nötig, um die Verbindungen zwischen den Inhalten herzustellen. Sondern diese Verbindung ist objektiv hergestellt. Das Gefüge hält, es trägt sich selbst. Es kann, als ein in sich bündiges, aus dem Mutterschoß des subjektiven Seelentums abgelöst und zu eigner Existenz freigesetzt werden. Nur die theoretische Haltung, in der uns die objektive Gegenstandswelt erwächst, allgemeiner gesprochen: nur die Absetzung objektiver Welten im Sinne unsres ersten Objektivationsschrittes macht solche Bündigkeitszusammenhänge möglich. Nur weil der Mensch in jenen Welten eigne Strukturen vorfindet, kann er rein gegenständliche Sinngehalte mit Bündigkeitswert zusammenfügen und sich zusammenfügen lassen. Nur darum ist er ein Schaffender. Das Tier handelt, aber es schafft nicht. Die theoretische Wendung, die wir seinerzeit als die Stunde der psychologischen Menschwerdung bezeichneten, ist die Voraussetzung alles schöpferischen Verhaltens.

Es bedeutet natürlich die einseitige Heraushebung eines einzelnen Moments aus dem Phänomen des Schaffens, wenn bisher so getan wurde, als ob die objektiven Elemente auf Grund der eigengesetzlichen Struktur der Welt, der sie angehören, rein selbsttätig zum bündigen Zusammenhang zuammenschössen; es galt, zunächst diese

nichtaktive Seite im Schaffensprozeß und damit eine weitere Durchstellung und Verschränkung von Aktivität und Passivität im Verhältnis vom objektiven und subjektiven Geist überhaupt aufzuweisen. Wie alles verstehende Verhalten zu objektivem Geist mit Aktivität gesättigt, schon das scheinbar rein passive Aufnehmen immer ein Nachbilden des vorgefundenen Sinngehalts aus eignen schöpferischen Kräften und alles Verstehen um so vollkommener ist, je mehr es schöpferisch ist, so ist alles schaffende Verhalten zu objektivem Geist zugleich ein Empfangen und Erleiden. Das Objektive selbst, ehe es eigentlich da ist, wirkt im Schaffensprozeß mit, es schafft sich selbst ebensosehr, wie es geschaffen wird: dieser Begriff der Bündigkeit stellt die genaue Entsprechung zu jener Theorie des Verstehens dar, die das Verstehen wesentlich mit produktivem Seelentum lädt.

Die schöpferische Spannungsobjektivation. Um im Phänomen des Schaffens neben der wirkenden Bündigkeit des Werks das andre, im Subjekt liegende Kraftzentrum zu fixieren, ist es nötig, die typisch schöpferischen Prozesse von den typisch nichtschöpferischen Akten (ich nenne sie „Leben") phänomenologisch abzutrennen. In allem Leben sendet das Subjekt, aus der Kraft seiner Lebensspannung heraus, gerichtete Akte von sich aus, es stößt in die Welt hinein, es strebt von seinem Mittelpunkt hinweg, es setzt potentielle Vitalität in aktuelle um. Aber diese Lebensakte stoßen nicht ins Leere und enden nicht in der objektiven Welt. Es ist ihnen wesentlich, daß sie zum Subjekt zurückbiegen. Alles Leben ist durch solche Rückläufigkeit charakterisiert. Es schlägt einen Bogen, der vom Subjekt übers Objekt zum Subjekt zurückführt. Es fängt irgendein Stück Gegenstandswelt ein, kehrt um und holt es heim. Es „verwendet" die Gegenstände. Nahrungsaufnahme ist zugleich der primitivste und der klarste Fall einer echten Lebensbeziehung zu Gegenständen. Dieses Urphänomen des Lebens wird nun im Schaffen negiert und in sein Gegenteil verkehrt. Da wird nichts Gegenständliches ins Leben hereingeholt, es wird keine Nahrung aufgenommen, sondern es wird nur hinausgetan. Lebensspannung wird an die objektive Welt geopfert, sie wird zu einer immanenten Spannung zwischen gegenständlichen Inhalten objektiviert und kehrt nicht als unmittelbarer Gewinn zurück. Sondern im Gegenteil: was da an Lebensspannung opferhaft abgegeben wurde, das tritt zu eigner Bündigkeit zusammen, das kann nicht wieder aus dem Objektiven herausgenommen werden, sondern fordert nur immer mehr. Es konstituiert sich als eignes Kraftzentrum und macht auf diejenige Kategorie Anspruch, die primär nur dem Leben zukommt: bündig, d. h. ein Zusammenhang zu sein, der sich nicht in andre einbeziehen läßt, sondern der andres in sich einbeziehen darf. Das ist die große Paradoxie des Schaffens, seine Lebenswidrigkeit, seine

Unnatur. Es ist die Umkehrung des Lebens selbst, weil es reine Objektivität ist — nicht Objektivität im gewöhnlichen ethischen Sinne (als möglichstes Gerechtwerden einem Fremden gegenüber), sondern Objektivität im phänomenologischen Sinne: als Aktform, die im Gegenstand endet. Während Leben sich aus den Gegenständen herausholt, was es für sich braucht, setzt Schaffen den Gegenstand auf den Thron: der darf sich nun aus dem Leben herausholen, was er braucht: zu seiner Bündigkeit braucht. Schaffen ist die Heiligsprechung des Gegenstands und die Selbstopferung des Subjekts an ihn. Das Geheimnis eines Sakraments ruht in ihm: es verwandelt subjektiv-lebendige Spannung opferhaft in immanent gegenständliche.

Mit Hilfe dieser beiden Begriffe: Bündigkeit und opferhafte Spannungsobjektivation, die die beiden Pole des schöpferischen Prozesses bezeichnen, läßt sich nunmehr das Schema des Schaffens aufstellen. Es muß als ein Wechselspiel aufgefaßt werden, analog dem Schema der verstehenden Haltung. Dort wirkt das fremdgeistige Gebilde auf das verstehende Subjekt zunächst als ein Objektives. Es zieht Akte rein aufnehmender Natur auf sich, aber es ruft sofort im verstehenden Subjekt nachschaffende Kräfte auf, die aktiv den Anschluß an die gegenüberstehende Form suchen. Diese korrigiert wiederum das bildnerische Verhalten des Verstehenden, so entspinnt sich ein Frage- und Antwortspiel, das erst im vollkommenen Verstehen sein Ende findet, und der Prozeß als Ganzes ist wesentlich mit lauter aktiven Antrieben gesättigt. Das Schema des Schaffens zeigt dieses Wechselspiel in genau entsprechender Umkehrung. Es sieht folgendermaßen aus.

Eine objektive Welt ist da. Sie ist nicht schlechthin Chaos: sie hat auf Grund ihrer kategorialen Ordnung ein eigengesetzliches Gefüge Aber sie ist relativ Chaos: sie ist nicht ein Geordnetes im Sinne eines Ganzen. Nun wird (damit beginnt das Schaffen) vom lebenden Subjekt zwischen gewissen Inhalten dieser Welt ein gegenständlicher Spannungszusammenhang gesetzt; nicht so, daß die Inhalte vital ins Leben einbezogen würden und gleichsam auf die Akte aufgespießt blieben, sondern so, daß ein Teil der subjektiven Lebensspannung an die Objekte abgegeben, opferhaft in gegenständliche Spannung verwandelt und so in der objektiven Welt über die Struktur hinaus, die in ihr lag, ein Mehr an Form erwirkt wird: aus der Vitalenergie des Subjekts heraus. Auf diese erste, rein aktive Ursetzung erfolgt aber nunmehr sofort die Reaktion der gegenständlichen Welt. Die ganze objektive Struktur dieser Welt macht sich geltend. Was im ersten Schaffensakt an objektiver Spannung gesetzt wurde, wirkt als Kristallisationskern für das Verhältnis der objektiven Inhalte zueinander, die im Sinne der Eigengesetzlichkeit ihres Sachzusammenhangs zusammenschießen. Nach-

dem das schöpferische Subjekt zuerst befohlen hat, muß es nun gehorchen; nachdem es zuerst gesetzt hat, findet es nun. Wiederum geht dieses Wechselspiel nicht als eine einfache Periode von nur zwei Schlägen vor sich, sondern als Hin und Her in vielfacher Wiederholung. Die erste, konzeptionelle Ursetzung wird vom Subjekt durch neue Spannungsobjektivationen ergänzt, die sich der ersten unterordnen, sich ihr einfügen, sie umspielen. Und jedesmal antwortet die objektive Welt gemäß ihren immanenten Strukturnotwendigkeiten. In diesem Wechselspiel wird das Werk notwendig um so stärker gegenüber dem Subjekt, je weiter der Prozeß fortschreitet. Denn alles, was der Schaffende bereits an Lebensspannung ins Werk hineinobjektiviert hat, gehört nun nicht mehr ihm, sondern wirkt gleichsam gegen ihn: als objektive Form, deren Bündigkeitsansprüchen er sich in seinen neuen Hinzutuungen fügen muß. Bis schließlich der Punkt gekommen ist, wo die erste konzeptionelle Spannungsetzung (dieser Kristallisationskern des Werks) überhaupt keine neuen Hinzufügungen mehr aufnehmen kann; bis also das Werk zum bündigen objektiven Zusammenhang gesättigt ist und, aus dem Geflecht der schöpferischen Akte sich loslösend, als ein Stück reiner Objektivität dem Subjekt gegenübersteht.

In diesem Schema repräsentiert die Bündigkeit, diese eigentümliche Qualität des Zusammenstimmens und Zusammenhaltens der gegenständlichen Teile, dieses Festwerden und Sich-selber-Tragen des Werks, alle nichtaktiven Momente des Gesamtprozesses, aus ihr spricht die Eigengesetzlichkeit der objektiv-geistigen Welt, der das Werk angehört, und der Objektivitätscharakter des Werkes selbst. Die aktiven Momente des Schaffensprozesses aber sind in unserm Schema dadurch repräsentiert, daß das Werk als eine Spannungssynthese aufgefaßt wird, deren Gehalt aus der Lebensspannung des Subjekts opferhaft objektiviert wurde. Wie die Bündigkeit, so ist dieser Spannungscharakter eine unmittelbar erlebbare Qualität des Werkes. Wir fühlen: hier ist eine aus dem Leben geborene Spannung als objektives Sein gesetzt, hier hat ein Griff des Willens machthaft Elemente zusammengezwungen, die sonst nie zusammengekommen wären. Er hat sie allerdings so zusammengezwungen, daß sie nunmehr zu eigner Bündigkeit gelangt sind: so wurden die Akte frei und konnten zurückgezogen werden. Und wie sich uns die Grade des Verstehens nach ihrem Gehalt an schöpferischer Aktivität zu bestimmen schienen, so scheint es hier, als könnten Grade des Schöpfertums umgekehrt danach aufgestellt werden, wie stark der objektive Pol im Gesamtprozeß des Schaffens ist. Vollkommenste Schöpfung („Wunder" in einem philosophischen Sinn dieses Wortes) wäre dann diejenige, die ein Minimum an Lebensspannung in die Gegenstände einfügt, die die objektive Welt gleichsam nur an einer Stelle, aber mit einer ganz aus der Tiefe kommenden Kraft,

betippt — so wie der Gott Michelangelos den Finger ausstreckt, und die Erde formt sich als ein sich selbst tragendes Gebilde. So wären auch unter den menschlichen Werken diejenigen die größten, die, ohne daß der Zwang einer Setzung und der Griff einer Hand an ihrer Form sichtbar wäre, wie eine erstaunliche Selbstverständlichkeit, wie ein Produkt der Natur selbst zu vollkommener Bündigkeit gefügt sind.

Würde in allem menschlichen Tun die schöpferische Objektivation von Lebensspannung vollzogen, so wäre der Mensch ein rein schöpferisches Wesen: er würde nicht mehr leben, nur noch schaffen. Alles, was er täte, wäre Werk im Sinne einer eignen Bündigkeit; nur wäre zu fragen, ob der Mensch dann nicht dem Midas gliche und vor dem Verhungern stünde, weil sich alles in seiner Hand in Gold verwandelte. Leben nämlich ist, wie gesagt, wesentlich nicht schöpferisch, weil es wesentlich interessiert ist: es bezieht die Gegenstände auf sich und in sich ein. Es opfert seine Vitalität nicht, um rein objektive Beziehung zwischen Gegenständen zu schaffen. Die Idee des rein schöpferischen Geistes ist der Demiurgos. Er ist die Idee desjenigen Geistes, der, obzwar nicht theoretisch, sondern durchaus aktiv, dennoch völlig uninteressiert auf die Welt bezogen ist. Darum gehört es zu seinem Wesen, daß alles, was aus seiner Hand hervorgeht, Werk ist, auch die Welt als Ganzes. Der Mensch aber hat vermöge seiner theoretischen Wendung einen Anteil an diesem demiurgischen Wesen. Er ist auch in diesem Punkt ein echtes Wesen der Mitte. Er bedarf, um zu leben, der rückläufigen und die Gegenstände in seine Zwecke einbeziehenden Handlungen, aber er reicht über diese bloße Vitalität in die höhere Sphäre des Werkschöpfertums hinauf. Er vermag Lebensspannung in gegenständliche Sinngebilde zu objektivieren. Ist auch diese schaffende Richtung des Geistes, als Inthronisierung des Objekts, zunächst die gerade Perversion des Lebens, so ist es doch von höherem Gesichtspunkt und im Ganzen betrachtet möglich, auch sie noch als Funktion des Lebens und als das große Mittel zu begreifen, durch das in diesem selbst ein übervitaler Sinn aufgetan werden kann. Enden auch die schöpferischen Akte im Objektiven und sind insofern der ursprünglichen Lebensrichtung antinomisch entgegengesetzt — das Werk selbst ist kein Ende, sondern eine Mitte: es kann als Schlußstück in einem Bogen, der von Seele zu Seele geht, als Gerät des Lebens begriffen werden. Das Werk hat durch die opferhafte Selbstentäußerung des schaffenden Geistes etwas erhalten, was ein Gegenstand von sich aus nie hat: nämlich Sinn, eigne Bündigkeit; es ist geistgeladene Materie geworden. Und hier setzt nun die Tatsache des Verstehens ein, nimmt von der andern Seite das Werk gleichsam in Empfang und läßt sich von ihm zu den Höhen und Tiefen seines Sinngehalts führen. Die Lebensspannungen, die im Werk

objektiviert sind, sind nicht verloren. Im Gegenteil, sie werden, wenn sie nur je wieder in Kontakt mit einem Seelentum treten, neu lebendig und multiplizieren sich selbsttätig, weil sie über Räume und Zeiten hinweg aufgespart werden können. Die schöpferische Wendung des Menschen, diese Begabung des Objekts mit eigner Bündigkeit, dieser Verzicht auf Leben zugunsten des Objekts wäre sinnlos, wenn es nicht die soziale Situation gäbe. Da es sie aber gibt. ist der Weg übers Objekt nur ein genialer Umweg des Lebens zu sich selbst. Der schaffende Geist scheint allerdings die eigentliche Richtung des Lebens zu verraten: er scheint ins Objektive hinein zu handeln, ohne einen Nutzen zurückzuholen. Es wird aber zurückgeholt, nur nicht von ihm, sondern von andern. Das Werk bedeutet die große Erfindung des Lebens, daß das Subjekt Akkumulator und Reservoir von Geist sein kann: unter der Bedingung, daß durch es hindurch gezielt wird auf Subjekte, daß es (in einem höchsten und reinsten Sinn) auf Wirkung geschaffen ist. Kultur (als der Inbegriff aller menschlichen Werke) ist der Versuch der Menschheit, auf dem Umweg übers Objekt einen übervitalen Sinn ihres Lebens zu finden.

Anmerkung über die Psychologie des Schaffens. Eine vollständige Theorie des Schaffens würde nunmehr die Aufgabe haben, das bisherige Schema nach der Seite des Seelentums, das den Schaffensprozeß trägt, zu erfüllen, also eine Beschreibung und Theorie der schöpferischen Akte zu liefern. Nietzsche hat richtig gesehen (Menschliches Allzumenschliches, I, 145), daß uralte und tiefwurzelnde Instinkte eine solche Theorie der schöpferischen Akte erschweren und zu verfälschen geeignet sind. „Das Vollkommene soll nicht geworden sein." Uralte mythologische Empfindungen, von denen die Menschheit nicht lassen will, verbieten, bei vollkommenen Dingen die Frage nach dem Werden zu stellen: sie sollen wie auf einen Zauberschlag aus dem Boden aufgestiegen sein. Wenn aber die vollkommenen Werke schon geworden sein müssen, so sollen sie wenigstens durch ganz elementare, spezifische und ungewöhnliche Kräfte geworden sein: darin gründet der Glaube, daß das Genie wunderbare Vermögen besäße, vermittels deren es seiner Erkenntnisse auf ganz andern Wegen teilwürde als alle übrigen Menschen, und vermöge deren sein Schaffen aller Mühsal und Strenge sonstiger menschlicher Tätigkeit, aller sondernden und probierenden Arbeit enthoben sei. Die Psychologie des Schaffens hat diesem tiefgründenden Glauben an schlechthin irreduzible und qualitativ einfache Kräfte des genialen Schaffens natürlich mit aller gebührenden Skepsis gegenüberzutreten, sie hat die Analyse und die Reduktion unbekannter Erscheinungen auf bekannte so weit zu treiben, als es möglich ist. Sie wird sich anderseits immer von neuem davor hüten müssen, ihre kostbaren Phänomene für allzu

billige Theorien herzugeben und alles geniale Wesen für erklärt zu halten, wenn irgendeine normale oder (was näher liegt) pathologische Banalität ihm ähnlich sieht. Wenn es gestattet ist, in Schlagworten wenigstens die Hauptprobleme einer psychologischen Analyse des Schaffens zu markieren, so möchte ich sagen, daß die psychologische Theorie auf Grund und im Sinne unsres Schemas vor allem zwei Erscheinungsgruppen aufzusuchen hätte und finden würde. Sie hätte erstens jene seelischen Ausgangslagen schöpferischer Prozesse zu untersuchen, die durch ein vorläufig ungerichtetes, bereitliegendes, chaotisches Plus an Kraft charakterisiert sind und deren Verwandtschaft mit den Zuständen der Mania, des Rausches, der geschlechtlichen Erregung, überhaupt jeder überschäumenden Vitalität seit den großen Griechen von allen wirklichen Psychologen gesehen worden ist. Die zweite Gruppe von Problemen aber würde durch die Tatsache gestellt, daß aus jenem Fonds einer gesteigerten Vitalität nicht Akte des Lebens, nicht Handlungen, nicht Leidenschaften, sondern solche Prozesse gespeist werden, die von der Wurzel an eine andre Richtung haben, die opferhaften, nämlich formschaffenden Charakters sind. Auch hier wieder wird es wichtig sein, jenen sensationellen und pikanten Theorien aus dem Wege zu gehen, die eine vielgeschäftige halbwissenschaftliche Psychologie der Kunst mit Vorliebe traktiert: als ob der Schaffende als psychologisches Subjekt aus allerhand Impotenzen heraus schaffend würde; als ob er schaffe, was er nicht leben könne, und seelische Dinge in ein Werk hineinprojiziere, von denen eben gerade dadurch feststünde, daß er sie nicht lebendig habe, sondern bloß nötig habe. An Stelle solcher Theorien über die Wunsch- und Surrogathaftigkeit des Schaffens wäre vielmehr die Einsicht zu setzen, daß eine wirklich vorhandene Überfülle von Leben die seelische Ausgangslage der schöpferischen Prozesse bildet, daß nur eben das tragische Entweder — Oder, das zwischen Leben und Schaffen gespannt ist, zugunsten des Oder entschieden ist, daß also die Abbiegung der Lebenskraft aus ihrer normalen Richtung hier in viel tieferen Schichten der Seele vor sich geht als in allen sonstigen Umsetzungen und Rationalisierungen, die der Psychologie vertraut sind. Alle wohlverschwiegenen Geheimnisse der schöpferischen Menschen über das, was sie selbst betrifft, liegen hier verborgen, und es ist schwer zu sagen, was der Psychologie, wenn sie an diese Fragen herantritt, nötiger ist: Scham oder die schärfsten Mikroskope.

Exkurs über das soziale Schaffen. Ich behandle anhangsweise diejenigen Fälle, in denen auf der seelischen Seite des Schaffensprozesses ein soziales Subjekt steht: wiederum nicht in der Absicht, in sozialpsychologische Einzelanalysen einzutreten, sondern aus dem Grunde, weil im sozialen Schöpfertum unser allgemeines Schema

des Schaffens in einigen Punkten modifiziert wird. Die mythologische Psychologie des Schaffens hat bekanntlich im Hinblick auf diese Fälle lange Zeit besondere Triumphe gefeiert. Die deutsche Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft seit Herder, der das Verdienst gebührt, die entscheidenden Einsichten in die sozialpsychischen Kräfte errungen, ihren schöpferischen Charakter erkannt und auf die Geschichte des Rechts, der Dichtung, der Sitte, der Religion die neuen Einsichten glücklich angewandt zu haben, hat diese sozialpsychischen Tatsachenkomplexe von Anfang an zu substantialen Einheiten zusammenrinnen lassen, hat sie zu elementaren, psychologisch nicht reduzierbaren Urkräften verfestigt: die erste Psychologie der sozialschöpferischen Akte wurde eine Mythologie des Volksgeistes. Diese metaphysische Wendung des Volksgeistbegriffs wurde unterstützt durch ein Doppelspiel mit dem Begriff des Allgemeinen, das in der Logik des deutschen Idealismus tief begründet war. Es floß nämlich mit der Erkenntnis, daß objektiver Geist und soziales Seelentum realiter aneinander gebunden seien, die Einsicht zusammen, daß die Gemeinschaft in der Welt des objektiven Geistes ihre allgemeingültigen Werte objektiviere. Dieser zweite Begriff des „Allgemeinen" schob sich mit dem ersten zusammen und ließ nun erst recht die sozialpsychischen Schöpferkräfte zur Einheit einer elementaren Urkraft zusammenwachsen. Der metaphysische Glanz, der z. B. auf Hegels Begriffe des Volksgeistes und des Staates fällt, stammt aus dieser (freilich in Hegels Logik tief gerechtfertigten) Ineinssetzung des Sozialallgemeinen mit dem wertmäßig Allgemeinen. Diese Begriffsverschlingung zwischen der Tatsache des sozialen Zusammenhangs und dem Prinzip werthafter Allgemeingültigkeit ist natürlich zu lösen, sobald das Phänomen des sozialen Schaffens auf seine tatsächliche Struktur untersucht werden soll. Die Frage, wie soziales Seelentum im Schaffensprozeß funktioniere, darf nicht durch die metaphysische These erschlagen werden: als breche in den sozialen Ganzheiten (vorzüglich im Volk) eine einheitliche Schöpferkraft durch, die geradewegs das Allgemeingültige realisiere. Es ist vielmehr die rein analytische Frage zu stellen: wie das allgemeine Schema des Schaffens sich modifiziert, wenn auf der seelischen Seite des Prozesses ein soziales Subjekt (ich benutze den Ausdruck: ein Seelentum „in sozialer Situation") steht.

Ich hebe aus der Tatsache der sozialen Situation zunächst drei Momente heraus, die für den Schaffensprozeß von Wichtigkeit sind. Das erste Moment ist die Ichgebundenheit oder Ichzentriertheit aller Einzelakte innerhalb der sozialen Situation. Jeder sozialpsychische Erlebniskomplex ist und bleibt wesentlich detachiert auf individuelle Bewußtseine; so besteht die methodologische Forderung, ihn in lauter ichgebundene Akte als seine elementaren Teile

zu analysieren. Es bildet sich also in der sozialen Situation nicht irgendwo ein Gemein-Ich oder überhaupt ein neuer Konzentrationspunkt von Akten; wenn eine Menge ein Haus zerstört oder sich begeistert, so begeistern sich und zerstören letzthin lauter einzelne Subjekte. Die Annahme neu sich bildender ichhafter oder überindividueller Aktzentren wird zur Analyse dieser Phänomene nicht gebraucht, ja sie verfälscht sogar, wo sie eingemischt wird, die erlebnishaft gegebene soziale Situation. Denn dieser Zug der durchgehenden individuellen Detachiertheit aller Akte, dieser natürliche Liberalismus der sozialen Situation ist ein wesentliches und unaufhebbares Moment in ihr. Der einzelne Mensch mag in eine Gemeinschaft noch so fest eingefügt sein, er mag noch so willenlos mitschwingen mit einer sozialen Erregung, noch so vollkommen getragen sein von einer sozial-seelischen Totalität: er kann prinzipiell adieu sagen und seiner Wege gehen. Er ist, als Einzelwesen und Ich, nicht aufgehoben und ausgelöscht, nur eingefügt, und zwar loslösbar eingefügt. Und diese natürliche Souveränität des Individuums über die soziale Situation ist unveräußerlich, nicht im Sinne eines Sollens, sondern eines Seins; sie kann vergessen und überschwemmt, aber sie kann nicht weggedacht werden.

Das zweite Moment, das der sozialen Situation wesentlich ist, sei als soziale Synthese bezeichnet. Es besteht darin, daß in der sozialen Situation zwar nicht neue Aktzentren geschaffen werden, daß aber in den einzelnen Ichen ein Mehr an aktuell-seelischem Leben erwirkt wird. Dieses Moment bedeutet gleichsam die Anwendung des allgemeinen Prinzips der schöpferischen Synthese, nach dem der Komplex eigne Qualitäten gegenüber den Qualitäten seiner Elemente hat, auf die Tatsache der sozialen Situation. Wenn zwei zusammen etwas tun, so ist es etwas andres, als wenn nur der eine und der andre für sich es tun: die Gemeinsamkeit der Aktion bringt in die Aktlage jedes einzelnen ein Plus, eine Potenzierung, jedenfalls eine Veränderung. In welcher Richtung diese Veränderung liegt, die durch die soziale Situation erwirkt wird, ist des näheren zu untersuchen und untersteht bestimmten Gesetzmäßigkeiten. Die einfachsten und anschaulichsten Fälle liefern jene unmittelbaren Erlebnisse, in denen dem einzelnen Subjekt aus der mitwirkenden Gemeinschaft eine merkbare psychische Energie zuströmt. In der Marschkolonne marschiert sich's leichter als allein: es ist ein Mitschwimmen im allgemeinen Strom, ein Getragenwerden vom Tun der andern. In gewissen Religionen, in denen der Priester eine wichtige Rolle im Heilprozeß spielt, findet sich der Glaube, daß alle religiöse Kraft, die von der Gemeinde durch Gebet oder anderweitige Sammlung aufgehäuft wird, in den Priester einströme, so daß er nun stark genug sei, der Gottheit gegenüberzutreten, was er allein, als Individuum, nicht vermöchte. Indem sich die soziale

Energie der Gemeinde in ihm sammelt, wird er ein potenzierter Mensch, der mehr als eine Wertigkeit in sich hat. Das ist in mythologischer Konzeption dasjenige, was alle soziale Situation als ihr zweites Moment charakterisiert.

Das dritte Moment ergibt sich, wenn wir nach den Aktelementen fragen, aus denen die soziale Situation aufgebaut ist. Akte nichtsozialer Natur sind dadurch charakterisiert, daß sie keine aktmäßige Antwort finden und auf keine solche rechnen: der Gegenstand, auf den ich meine Handlung richte, antwortet nicht, er wird nur von mir erfaßt, verwendet, verarbeitet. Soziale Akte aber rechnen auf Antwort und finden sie. Es begegnet ihnen ein andrer Akt, der von einem Zentrum ausgeht, das von mir durchaus verschieden, aber ebenfalls ein Ich ist, und das ich das Du nenne. Der merkwürdig antinomische Charakter im Urphänomen des Du besteht darin, daß mir da Akte entgegengesendet werden von einem nachverstehbar Seelischen, in das ich mich hineinversetzen, mit dem ich gleichsam die Rollen vertauschen kann, und das doch wesentlich außer mir und mir gegenüber ist, einer andern Bündigkeit unterstehend als ich, doch dieselbe Absolutheit der Realität beanspruchend, die ich an mir selber fühle. Der Akt, den ich auf dieses Du richte, und die Antwort, die mir von ihm entgegengeworfen wird: beide nicht zufällig zusammentreffend, sondern einander fordernd, voraussetzend, ergänzend und zu einem verwoben — das ist das Element der sozialen Situation. Entgegen Henri Tardes Lehre, daß die Nachahmung das Element alles sozialen Lebens sei, würde ich also behaupten: das Gegenteil ist richtig. Das Ich tut etwas, das Du ahmt nicht nach, sondern antwortet, tut also das andre, das Korrespondierende — das ist das Element alles sozialen Lebens. Einfachste Fälle typisch-sozialer Lagen, z. B. „ich befehle — du gehorchst", „du gibst — ich nehme" weisen in ihrer Struktur dieses dritte Moment, das ich die soziale Korrespondenz nenne, unmittelbar auf. Korrespondierende Aktpaare sind die elementaren Bausteine, aus denen die soziale Situation zusammengefügt ist.

Ich wiederhole nunmehr die Frage: wie unser allgemeines Schema des Schaffens durch die Tatsache der sozialen Situation modifiziert wird. Gemäß dem ersten Moment, das wir in dieser aufwiesen, sind alle Einzelakte, aus denen der Schaffensprozeß zusammengesetzt ist, individuell detachiert, nur daß (gemäß dem zweiten Moment) auf Grund der sozialen Synthese in jedem mitwirkenden Einzelsubjekt ein Mehr an aktuell Seelischem bewirkt ist. Alle einzelnen Spannungszüge, die das schließliche Gebilde in seiner gegenständlichen Bündigkeit beherbergt, stammen also aus den subjektiven Lebensspannungen irgendeines derjenigen Individuen, die, durch die Gemeinschaft der andern gehoben und seelisch potenziert, anonym in den sozialen Schaffensprozeß einbezogen worden sind.

Was aber irgendein Individuum an Spannungszügen schöpferisch hinzuobjektiviert hat, das tritt allen übrigen Individuen der sozialen Gruppe als Objekt des Verstehens gegenüber: sie antworten in vielstimmigem Chor dem schöpferischen Akt mit korrespondierenden Akten des Verstehens (drittes Moment der sozialen Situation). Soziales Schaffen in jenem spezifischen Sinn, in dem die Romantiker vom schöpferischen Volksgeist sprachen, scheint mir nun überall da vorzuliegen, wo das einzelne Individuum zwar gewisse Spannungszüge objektiviert, aber nicht voll schöpferisch in dem Sinne ist, daß es das objektive Gebilde zu voller Bündigkeit erfüllte: als ein Fragment von Sinngehalt wird das Werk an die übrigen Genossen weitergegeben. Die verstehenden Akte, mit denen diese dem Werkfragment zunächst gegenübertreten, sind bereits als Verstehen schöpferische Realisierung des Vorgefundenen von einem andern Seelentum aus. Selbst an einem vollbündigen Sinnkomplex würden die andern Subjekte immer auch aktive, umwandelnde Kräfte ausüben: wieviel mehr an einem noch nicht vollbünbündigen Werkfragment, das die Möglichkeit gibt und die Forderung erhebt, neue Spannungszüge in sich aufzunehmen. Der Aktivitätsgehalt des Verstehens geht also in originale Spannungsobjektivation unmerklich und grenzenlos über.

So besteht die strukturelle Eigenart des sozialen Schaffens wesentlich darin, daß das Werk vor erreichter Bündigkeit, gleichsam als objektiv-geistiges Halbfabrikat von Hand zu Hand geht, daß also unter Ausnutzung des Korrespondenzverhältnisses aller sozialen Akte die seelische Basis des Schaffens verbreitert wird. Das Wechselspiel von Aktivität und Passivität, von opferhafter Spannungsobjektivation und Bündigkeitsforderung, das wir in allem Schaffen konstatierten, wird hier noch einmal potenziert, indem von der Tatsache der sozialen Korrespondenz Gebrauch gemacht wird. Jeder Zug im Werk, den das eine Subjekt objektiviert hat, ist nunmehr für die übrigen Subjekte Objektivität: nicht nur als ein Zug im Werk (das gilt auch im einsamen Schaffen), sondern außerdem als Objektivation eines fremden Subjekts: das Seelentum wird unterwegs während der Bündigkeitserfüllung beständig gewechselt.

Dieser beständige Subjektwechsel und die nochmalige Verschlingung von aufnehmendem und schöpferischem Verhalten im sozialen Schaffen bringt es mit sich, daß sozialgeschaffene Gebilde aus dem Lebensprozeß niemals eigentlich heraustreten, sondern in den seelischen Kreislauf immer einbezogen bleiben. Diese Gruppe von Menschen l e b t beständig mit ihrer Sprache, mit ihren Sitten, mit ihren Liedern; alles wirkliche Weiterschaffen, alle Einfügung neuer Spannungszüge in die objektiven Gebilde fügt sich in den Lebensprozeß flüssig ein. Negativ gesprochen: der volle Ernst des

Schaffens, jenes ringende Wechselspiel zwischen dem bündiger werdenden Werk und der bildnerischen Kraft des Subjekts tritt nicht in seiner ganzen Entschiedenheit und Schärfe auf, sondern ist in dem viel milderen Prozeß des Lebens mit dem objektiven Gebilde gleichsam gelöst. Der merkwürdige Vollkommenheitscharakter anonymer Sozialschöpfungen, z. B. die traumsichere Lebensfülle des Volksliedes, die geniale Begriffskunst der Sprache, gründet in dieser Herkunft aus einem Schaffensprozeß, der aus dem natürlichen Gleichgewicht zwischen dem Leben und den Formen, mit denen es lebt, noch nicht herauswuchs.

Auch diese Analyse ist natürlich nichts als ein allgemeinstes Schema des sozialen Schaffensprozesses, das nach der Seite des Seelentums zu erfüllen Aufgabe der Sozialpsychologie bleibt. Zu einer ersten Differenzierung des Schemas seien zwei Bemerkungen angefügt.

Erstens: Jedes System sozialpsychischer Wechselwirkungen hat, bildlich gesprochen, ein Relief. Wenn es als Gewirr oder Geflecht von lauter einzelnen Aktbeziehungen dargestellt wird, so ist dieses Geflecht nicht überall gleich dicht und gleich stark, sondern es gibt ausgezeichnete Punkte einer erhöhten Sozialpotenz, es gibt Subjekte und Subjektgruppen, von denen besonders viel und besonders starke, mächtige, intensive Einflußlinien ausgehen. In einer vollständigen Analyse der sozialen Situation müßte diese Tatsache als viertes Moment fungieren. Hier erörtere ich sie nur mit Rücksicht auf das Problem des sozialen Schaffens. Da aber begründet sie in allen Graden die Möglichkeit einer Aristokratie, eines Führertums im Rahmen des sozialen Schaffensprozesses. Es kann von den Subjekten eins bis hunderttausend je ein Tüpfelchen und vom Subjekt hunderttausendundeins eine Welt von Spannungszügen in das Werk hineinobjektiviert werden; alles dies, ohne daß das bisher gewonnene Schema durchbrochen würde. Ein so typisch sozial-geschaffenes Werk wie die Sprache zeigt in der Gemeinschaft, die ihr Schöpfer ist, alle Übergänge von denjenigen Vielen, die scheinbar gar nichts zum Weiterschaffen des Sprachwerkes tun und die doch an ihm mitschaffen, bis zu denjenigen Wenigen, die scheinbar Sprache so souverän schaffen, wie ein andrer Kunstwerke schafft, und die doch auch nur Teilarbeiter sind an derjenigen Bündigkeit der Wortbedeutungen und Sprachformen, in denen das ganze Volk schöpferisch seinen Geist objektiviert. Und Worte wie diese: daß Homer den Griechen ihre Götter oder daß Luther die neuhochdeutsche Schriftsprache geschaffen habe, sind ebensowohl in einem sehr tiefen Sinne wahr, wie sie in einem noch tieferen Sinne falsch sind.

Die zweite Anmerkung beziehe sich auf den Inhalt sozialgeschaffener Werke und stelle die Frage, ob die soziale Natur des Pro-

duktionsprozesses gewisse Qualitäten der objektivierten Sinngehalte notwendig mit sich bringt. Daß vor erreichter Bündigkeit des Werks dauernd die Subjekte gewechselt, neue subjektive Zentren herangezogen und ihnen wenigstens die Gelegenheiten gegeben werden, objektive Spannungszüge hinzuzutun, könnte zunächst rein als eine Chance des sozialen Schaffens und als die Garantie dafür erscheinen, daß das sozialgeschaffene Werk gemäß der breiteren seelischen Basis schließlich auch reicher, allgemeingültiger, welthaltiger geraten müsse als das individuell-geschaffene. Das wäre natürlich quantitativ gedacht an einer Stelle, wo quantitativ zu denken ein Unsinn ist. Da das Werk eines sozialen Schaffensprozesses, also jenes noch nicht bündige, sondern weiter erfüllbare und in diesem Zustande von Hand zu Hand gegebene Formfragment allen, die daran mitschaffen, zunächst einmal als Objekt des Verstehens gegenübertritt und alles Weiterschaffen an ihm ohne scharfen Übergang aus dem verstehenden Leben mit ihm hervorgeht, so ist es offenbar nötig, daß der bisher objektivierte Sinngehalt des Werks allen Individuen, die in den sozialen Schaffensprozeß einbezogen werden sollen, verständlich, und zwar in einem hohen Grade verständlich sei. Sollen nämlich die neuen Subjekte das überkommene Gebildefragment im Sinne seiner inneren objektiven Bündigkeit weiterschaffen helfen, so darf ihre Realisierungskraft nicht nur mit knapper Mühe und Not zum Nachverstehen des Objektivierten ausreichen — es muß vielmehr volles Nachbildnertum möglich und überdies gleichsam ein Überschuß an schöpferischer Aktivität vorhanden sein. Jene Freiheit, die der Schöpfer seinem Werk gegenüber bis zuletzt braucht (wenn sie auch nach der Struktur des Schaffensprozesses notwendig immer geringer wird), muß in jedem da sein, der in ein soziales Schöpfertum einbeziehbar sein soll. Anders gewandt: der gemeinsam zu erfüllende Bündigkeitszusammenhang muß abgestimmt sein nicht auf die schöpferische Potenz einer Einzelseele und auf diejenigen Spannungsinhalte, die sie opferhaft zu objektivieren vermag, sondern auf diejenige schaffende Kraft, die einer größeren Mehrzahl von Seelen als ihr Gemeinsames innewohnt: die aber ist natürlich nicht ein quantitatives Mehr gegenüber dem Spannungsfonds eines individuellen Subjekts.

Es ist die bekannte These einer gewissen, besonders von Frankreich ausgehenden Richtung der Sozialpsychologie, daß sie sogar notwendig ein quantitatives Weniger wäre. Der Begriff vom Menschen und von der Masse, auf dem diese These gründet, besagt: vielen Menschen gemeinsam sei nur immer das Banale, das Niedrige, das Flache; in den wertmäßig niederen Bezirken ihrer seelischen Inhalte deckten sich die Menschen; was aber in höhere Regionen des Geistes reiche, sei wesentlich individuell in dem Sinne, daß es einmalig und unterscheidend sei. Im gruppenhaften Handeln und

Schaffen, so geht die Meinung weiter, könne nur immer an die gemeinsamen und damit banalen Schichten des Menschentums appelliert werden, darum sei die Masse immer dümmer, triebhafter, gedankenloser und augenblicksbestimmter, als die einzelnen wären, wenn man sie einzeln vor sich hätte: daher die berüchtigte „Senkung des Niveaus" in allen Massenerscheinungen.

Eine prinzipielle Kritik dieser mechanistischen Auffassung der sozialen Situation hätte einerseits an dem falschen Individualitätsbegriff mit seiner Ineinssetzung des Individuellen mit dem Einmalig-Differentiellen, anderseits aber an jenem Begriff der Masse anzusetzen, der grundsätzliche Unterschiede der Gemeinschaftsstrukturen nicht kennt und für ein Volk, eine Dorfgemeinde, eine Sippe schematisch dieselben Funktionsgesetze aufstellen möchte wie für eine zusammengewürfelte Masse von minimaler Eigenstruktur. Hier genüge es, genau wie bei der Gegenthese, die quantitative Betrachtungsweise überhaupt abzulehnen. Die seelischen Schichten, die herangezogen werden, wenn Individuen in den sozialen Schaffensprozeß eingestellt sind, sind ebensowenig ein Weniger, wie sie ein Mehr sind; es sind vielmehr qualitativ bestimmte Inhaltszusammenhänge der Seele, an die das sozialgeschaffene Werk appelliert. Es ist sehr schwer, aber es ist möglich, im Gefüge unsrer Seele diejenigen qualitativ bestimmten Bezirke anzugeben, in denen wir Volk sind, und davon diejenigen abzuscheiden, in denen wir Individuum sind. Und es ist einer der größten Gewinne, die die Strukturpsychologie aus der Wissenschaft vom objektiven Geist ziehen wird: daß durch die Sinngehaltsanalyse der sozial-geschaffenen Werke ein Schichtengefüge der Seele gefunden werden wird, dessen Gliederungsprinzip sowohl vom Gegensatz des Besonderen und des Allgemeinen, wie vom Gegensatz des wertmäßig Hohen und Niederen durchaus verschieden und unabhängig ist. Die Sprachwissenschaft wird im Werk der Sprache die Objektivation alles dessen erblicken dürfen, was an Denken im Volk lebt und vom Volk geschaffen werden kann: im Volk nicht als in einem mystischen Einheitssubjekt, sondern als im Inbegriff desjenigen Seelentums, das in jedes Menschen seelischer Struktur einen eignen Bereich des Lebens und Schaffens ausmacht. Was das Denken angeht, so wird dieser Bereich nach bestimmten Proportionen von Gegenständlichkeit und Relationalität, von Abstraktionskraft und Bildhaftigkeit, von Richtungsfülle und Begrenztheit charakterisiert werden können. Oder es werde diejenige Liebe, dasjenige Naturgefühl, derjenige Witz analysiert, deren künstlerische Formwerdung im Volkslied geschehen ist. Das sind, gegenüber dem Sinngehalt individuell-geschaffener Kunstwerke, wahrhaftig nicht niedere, dümmere, einfachere Ausformungen der gleichen Gegenstände, sondern das sind von Grund auf qualitativ andre Sinngehalte. So wird der Witz im

Volkslied an der breiteren, organischeren, mehr auf Dauer gestellten Willensspannung Anteil haben, die in uns allen lebt, sofern wir Volk sind, — während seine epigrammatische Zuspitzung, wahlverwandt der schärfer bewußten Willensspannung der individuellen Struktur, notwendig im Volkslied fehlen muß. Eine mechanistische „Massenpsychologie", deren Ethos aus Massenverachtung und Massenvergötterung seltsam gemischt zu sein pflegt, verfehlt dergleichen Erkenntnismöglichkeiten, weil sie bereits das Problem verfehlt. Nur für denjenigen gelten diese Erkenntnisse, der das heilige Gefüge der menschlichen Seele ehrfürchtig auffaßt. Wofür allerdings die kleine Voraussetzung besteht, daß dies Gefüge in ihm selbst unversehrt und lebendig sei.

6. DIE VERSELBSTÄNDIGUNG OBJEKTIV-GEISTIGER FORMEN. TRADITION UND REVOLUTION

Die philosophische Besinnung über den Begriff der Kultur hat, sofern sie überhaupt auf die dynamischen Probleme ihres Gebiets achtete, außer den bisher behandelten Prozessen des Schaffens und des Verstehens seit langem eine dritte Art von typischen Vorgängen und Situationen gesehen, die durch das Verhältnis von subjektivem und objektivem Geist notwendig mitgesetzt sind. Sie hat in diesen Vorgängen vielfach sogar das eigentliche Wesen des Kulturprozesses, seinen schicksalhaften Rhythmus und seine aufregendste Problematik zu finden geglaubt. Sie hat eine Tragik in ihnen aufgedeckt, die, je nach Einstellung und Fähigkeit des Denkenden, zum Gegenstand sentimentaler oder heroischer Kulturstimmungen oder zum Nerv eines antinomisch gebauten Kulturbegriffs gemacht wurde. Es handelt sich, vorläufig gesprochen, um die Tatsache, daß die Kulturformen, sowie sie aus dem Schaffungsprozeß entlassen sind, ein unvorhergesehenes und verhängnisvolles Eigenleben zu entfalten vermögen, der Hand des Menschen unwiederbringlich entgleiten und nicht nur eine selbständige Existenz, sondern eine eigne, unkontrollierbare und unbeeinflußbare Bewegung zu entfalten scheinen. Statt dem Leben verbunden zu bleiben, rücken sie ihm fern und ferner, statt ihm zu dienen, machen sie sich zu seinem Tyrannen. Der Fetischcharakter, den Marx den wirtschaftlichen Objekten in der Epoche der Warenproduktion zuspreche, sei, so sagt Simmel, indem er aus diesen Erscheinungen seinen Begriff der Kultur überhaupt gewinnt, nur ein besonders modifizierter Fall des allgemeinen Schicksals unsrer Kulturinhalte. Diese alle stünden unter der Paradoxie, daß sie, von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt, in der Zwischenform der Objektivität einer immanenten Entwicklung folgen, die nach der Aufnahmefähigkeit und der Willensrichtung der Subjekte nicht frage und darum die ob-

jektiven Formen von ihrem seelischen Ursprung und ihrem seelischen Zweck bis zu völliger Fremdheit entfernen könne.

Einer Theorie des objektiven Geistes erwächst die Aufgabe, diese Phänomene aus aller mythologischen Formulierung und natürlich erst recht aus aller stimmungsmäßigen Auswertung herauszunehmen und sie bis zu demjenigen Punkt zu verfolgen, wo sie aus der Struktur des objektiven Geistes überhaupt verständlich werden. Es ist oft der Fehler gemacht worden, solch ein Auseinanderklaffen zwischen Kulturform und Subjektivität lediglich als das Verhängnis übersteigerter Kulturen zu betrachten, es aus der Arbeitsteilung, der Technisierung, der Menge der Kulturinhalte oder sonstigen Einzelzügen von Hochkulturen zu erklären. Demgegenüber gilt es einzusehen, daß die in Frage stehenden Prozesse in der Struktur des objektiven Geistes selbst gründen und sich notwendig einstellen, wo immer aus Leben Form objektiviert wird. Ich sehe die Aufgabe dieses Paragraphen wiederum weder darin, die historische Mannigfaltigkeit der Prozesse des Sinnwandels, der Tradition und der Revolution zu bezwingen, noch darin, eine sozialpsychologische Theorie ihrer seelischen Seite zu geben, sondern darin, im begrifflichen Schema die Formel ihrer Struktur und ihre Verankerung im Wesen des objektiven Geistes zu erkennen.

Über Bedeutungswandel. Jede objektiv-geistige Form mit eigener Bündigkeit trägt einen eindeutigen gegenständlichen Sinngehalt in sich. Daß ihr Sinngehalt eindeutig sei, ist die unmittelbare Folge aus der Tatsache der Bündigkeit. Bündigkeit nämlich heißt: daß ein Sinngehalt sich zum vollständigen und selbständigen Zusammenhang erfüllt hat; er ist in der Welt des Sinnes ein Konkretum und ein Individuum geworden, Träger bestimmter Eigenschaften und eines bestimmten Gefüges dieser Eigenschaften; genau so wie ein konkreter materieller Körper Träger durchgehends bestimmter Merkmale und Relationen ist. Als wir den Versuch, einen konkreten Sinngehalt verstehend zu erfassen, beispielhaft unternahmen (s. §3), zeigte sich die Notwendigkeit, ihn als Gefüge aus mehreren Schichten zu begreifen. Es versteht sich, daß diese Schichten Produkte der Abstraktion sind; das wirkliche Gebilde enthält seinen ganzen Sinn in fest verbundener Einheit, das lebendige Verstehen bemächtigt sich seiner ohne Zerlegungen, — nur die hermeneutische Theorie ist gezwungen, den Komplex in ein Schichtensystem auseinanderzulegen. Sie muß gleichsam in einem methodischen Fortgang des Verstehens eine Schicht nach der andern abtragen, um sich durch das Ganze durchzuarbeiten. Eine Hausform, die in einer bestimmten Kultur geschaffen wurde, ist zunächst als gerätehafter Zusammenhang von Sinnelementen verstehbar; Mauern, Dach, Fenster, Tür und Feuerstätte haben ihre verständliche Funktion in diesem unmittelbaren Sinnzusammenhang. Aber indem das Verstehen in tie-

fere Schichten schürft, findet es mehr: es findet in der Form dieses Hauses ein bestimmtes Verhältnis zwischen den Menschen, die es bewohnen, und eine bestimmte Beziehung zur sozialen Außenwelt, zum Nachbar, zum Dorf, zum Volk, eindeutig ausgesprochen. Es sieht, ob die Tür des Hauses wesentlich aus ihm heraus- oder in es hineinführt; ob es gebaut wurde, um seine Bewohner zu sammeln und gegen die unendliche Welt abzuschließen, oder ob es als eine gleichgültige Zwischenwand zwischen den Menschen und der Natur empfunden wird. Es vermag eine gewisse Ordnung des Tages, ein charakteristisches Verhältnis zu den Tieren, eine bestimmte Haltung zu den Dingen aus der Form des Hauses abzulesen. Kein Zug in der Grundhaltung des Menschen, der nicht in seiner Wohn- und Siedlungsform gegenständlich objektiviert wäre. So trägt jedes Stück objektiven Geistes, wunderbar beredt und wunderbar verschwiegen, einen vielfach geschichteten Sinngehalt, hütet ihn mit unwandelbarer Treue, gibt ihn aber willig kund, wenn ein verstehendes Menschentum ihm die Zunge zu lösen weiß.

Ist der objektive Geist von innen gesehen durchaus gegenständlicher Sinn, so ist er von außen gesehen durchaus Form: materiell festgelegter oder, wenn das nicht geschah, wenigstens aus dem Fluß des Lebens zu eignem Bestand herausgehobener Zeichenkomplex. Die Formen des objektiven Geistes mitsamt ihrem Sinngehalt sind in Stein gebaut, in Schrift geschrieben, in Erz gegossen oder in gewußten Regeln und Gedanken festgelegt, jedenfalls aber sind sie nicht mehr aktuelles Leben, der Rhythmus ihrer Dauer und ihres Vergehens wird mit einem andern Maß gemessen als das menschliche Dasein. Sie vergehen natürlich auch, aber ihre Vergänglichkeit ist von durchaus andern Faktoren bestimmt; das biblische Maß der 70 und wenn es hoch kommt 80 Jahre gilt nicht für sie. Wenn der Stein sehr hart war, in den die Schrift gemeißelt wurde, so besteht sie noch, wenn hundert Generationen ins Land gegangen sind und wenn die Weltanschauung des Lebens sich ein dutzendmal von Grund auf verändert hat. Und während Menschen eines andern Jahrhunderts, einer andern Rasse und eines andern Weltgefühls an ihnen vorüberfluten, tragen diese Steintafeln, als Materie langsam verwitternd, als Form aber eindeutig gesetzt, in ihren Lettern unverändert den Sinn, der einst in ihnen niedergelegt wurde. Diese Doppeltatsache: daß gegenständliche Sinngehalte in allen ihren Schichten durchaus eindeutig sind, und daß das reale Bestehen und Vergehen objektiv-geistiger Formen von allerlei heterogenen Faktoren bestimmt, gegen den Rhythmus des aktuellen Lebens aber verschoben ist, begründet von der Seite des objektiven Geistes her die Phänomene des Sinnwandels und der Revolution. Ich suche nunmehr auf der Seite des subjektiven Lebens diejenigen Züge auf, die für das Schema, auf das wir hinzielen, wichtig sind.

Im Verstehen wird der Sinngehalt einer objektiv-geistigen Form von einem Subjekt, das sie nicht selbst produziert hat, reaktiviert; es wird also nicht zwar der schöpferische Prozeß, wohl aber der gegenständliche Sinn des Werks nachbildnerisch verlebendigt, und zwar aus den Kräften eines andern Seelentums, durch Anschlußsuchen von einem andern Punkte her. Das Verstehen ist vollkommen, wenn der Sinngehalt in allen seinen Schichten, wenn also vor allem jene tiefsten Lagen verstanden sind, in denen das Gebilde eine weltanschauliche Grundhaltung zu konkretem Ausdruck bringt. Bei alledem ist daran zu erinnern, daß der Begriff des Verstehens nicht ausschließlich und nicht in erster Linie die theoretische Haltung des wissenschaftlich Erkennenden meint. Typische Fälle vollkommenen Verstehens waren uns vielmehr gerade die, in denen ein Menschentum mit seinem Bestand an objektivem Geist l e b t, in denen also der Sinngehalt der Gebilde nicht theoretisch nachgedacht, sondern durch vielfältige Lebensbezüge von allen Seiten her lebendig gehalten wird. Sitten werden verstanden, indem sie adäquat erfüllt werden; Lieder, indem man sie singt und ihnen lauscht. Besteht diese Beziehung zum Gesamtbestand des objektiven Geistes, so ist der Fall einer vollebendigen Kultur realisiert. Dann sind alle objektivierten Formen wirklich und im hohen Sinn des Wortes Geräte des Lebens. Wenn auch nicht alle einzelnen Volksgenossen den ganzen Sinn der Gebilde, zwischen denen sie leben, voll zu reaktivieren vermögen, es ist jedenfalls e i n e Weltanschauung, die in den Formen objektiviert ist und die in den Menschen gelebt wird; so ist die Garantie gegeben, daß — sei es auch ohne Bewußtsein und durch eine bloße glückliche Koinzidenz — der tiefste Punkt im Sinngehalt der Kulturgüter jederzeit allen erfaßbar ist. Die Athena Lemnia des Phidias war wahrlich nicht das einfache Abschreiben und Bestätigen dessen, was der athenische Mensch war, sie war sicher keine bloße Registrierung seiner Grundhaltung in der Sprache der Kunst, aber gleichviel: jener Mensch konnte zu diesem Gebilde schlechterdings und uneingeschränkt ja sagen; es war s e i n Sinn, mit ungeheurer Kraft schöpferisch reduziert, zum Urphänomen gereinigt und zur Göttlichkeit erhoben — aber dennoch sein Sinn. Die Formel seines Wesens war hier zu durchaus bündiger Schönheit vertieft, verstärkt, befestigt. Über seinem Alltagsleben stand sichtbar dieses Bild seines Menschentums, seine Agora wurde von ihm geschützt und geweiht, über seinen Festen leuchtete der goldene Speer. Irgendein Archäologe mag sämtliche Einzelheiten im Sinngehalt dieses Kunstwerkes genauer und ihr Gefüge vollständiger verstehen: hier aber, wo mit dem Werk gelebt wird, ist es in jene dauernden, vielfältigen und stillschweigenden Reaktivierungsprozesse eingesponnen, die vollkommenes Verstehen allererst möglich machen. Wo Seelentum und Form derart aufeinander abgestimmt

sind, haben wir die hohen und glücklichen Zeiten der Geschichte vor uns, in denen ein Typus Mensch ganz zu sich selbst gekommen ist, sich mit vollem Mut zu sich selber bekennt und aus diesem Selbstvertrauen die Kraft schöpft, dem erreichbaren Umkreis seine eigne Form aufzuprägen. Hier ist die Tragik des Schaffens harmonisch gelöst. Was immer das Leben opferhaft aus seiner eignen Spannung zu Form objektiviert, wird von der andern Seite her mit offenen Armen und Augen zurückempfangen. Nichts wird ins Leere, nichts in die bloße Materie hineinobjektiviert, — alles Schaffen ist ein Gespräch zwischen Menschen: ein Gespräch, das nur eben den großen Umweg über die Formwerdung nimmt und aus diesem Umweg die Kraft zieht, sich selbst auf sein höchstes Niveau hinaufzupotenzieren.

Wo ausschließlich lebendige Kultur in diesem Sinne vorhanden wäre, hätten die Phänomene, die unser Problem bilden, keinen Platz. Es besteht dann keine Divergenz zwischen dem Sinn der Formen und der Grundhaltung des Lebens, und die Gefahr, daß objektivierter Geist vermöge seiner Eindeutigkeit und Dauer gegen den Rhythmus der Generationen verschoben sein kann, wird nicht akut. Ich setze nun aber den Fall, eine solche Divergenz sei eingetreten. Es habe sich also einer jener großen oder kleinen Umschwünge vollzogen, die zuinnerst die Bewegung der Weltgeschichte ausmachen. Ein neues Menschentum mit neuer Grundhaltung zur Welt sei auf den Plan getreten. Die Frage, wie dergleichen geschieht: ob eine immanente Dialektik des Geistes oder ein System biologisch-geographischer Bedingungen solche Achsenverlagerungen des Menschentums hervorbringe, ob ein typischer Stufengang in ihnen sei oder ob, unverstehbar, das neue Seelentum aus dem chaotischen Vorrat der Erde emportauche, — überlasse ich der Geschichtsphilosophie als ihr höchstes Problem und frage lediglich nach denjenigen Prozessen, die sich notwendig einstellen, sobald das gewandelte Leben einem System objektiven Geistes gegenübersteht, in dessen Formen es seine Grundhaltung nicht mehr verwirklicht findet. In dieser Situation wird die Aktivität, die den Ausgleich der Divergenz bewirkt, wesentlich von der Seite des subjektiven Seelentums ausgehen müssen. Denn auf der andern Seite steht formgewordener Geist: auch aktiv wirkend in den Prozessen des Verstehens, aber seinem Sinngehalt nach eindeutig festgelegt. Wenn sich das Leben in originaler Produktivität adäquate Formen s c h a f f t (entweder so, daß es die alten Formen schrittweise zu neuen umbildet, oder so, daß es sie gleichsam als Ruinen des objektiven Geistes zwischen seinen eignen Werken bestehen läßt, ohne mit ihnen zu leben), so ist wiederum unser Problem ausgeschaltet: wir haben dann einfache Prozesse des Schaffens vor uns; echte Neuschöpfung, echten Wandel der Formen selbst. Nur dann, wenn die Formen sich nicht beiseite

drängen lassen und den Sinngehalt, den sie eindeutig tragen, immer wieder als Realisierungsanspruch geltend machen, nur dann, wenn sie kraft ihrer objektiven Festlegung einer allmählichen Umbildung den Widerstand der Starrheit entgegensetzen — nur dann kommt es zu den Phänomenen, von denen hier die Rede sein soll. So wird also die Situation, die wir meinen, durch ein kompliziertes Zusammenspiel von Tatsachen ausgemacht. Aber dieses Zusammenspiel sieht nur in der Analyse wie ein konstruierter Fall aus, in der konkreten Wirklichkeit der geschichtlichen Welt ist es, nach Spannungsgraden abgestuft, überall und immer gegeben, weil es in den Grundeigenschaften des objektiven und des subjektiven Geistes und ihrer Beziehung gründet. Form trägt immer sowohl jene Starrheit wie jenen Geltungsanspruch in sich, und Leben beharrt nie schematisch in seiner Grundhaltung. So müssen die Phänomene der Verselbständigung objektiv-geistiger Formen und des Sinnwandels in aller Beziehung zwischen Form und Leben wie ein notwendig sich bildendes Ferment vorhanden und wirksam sein. Sie sind die dritte Art von Prozessen, die die dynamische Struktur der objektiv-geistigen Welt ausmachen. Was natürlich nicht ausschließt, daß wir sie, um sie zu erkennen, zunächst und ausschließlich an ihren radikalen Fällen aufsuchen. Es finde also ein aktuelles Leben einen Staat vor, dessen Ethos es sei, die geistige Heimat seiner Bürger im vollsten Sinn des Wortes zu sein; dieser Staat sei auf der Voraussetzung gegründet, daß der Mensch wesentlich und bis in die Tiefe seiner Person hinein ein politisches, öffentlich lebendes Wesen ist; er erhebe den Anspruch, als selbstwertiges politisches Gebilde zu gelten, das alles Menschliche und alle menschlichen Werke, Kunst, Religion, Denken, zu seiner überreichen Erfüllung benutzen darf. Dieser Form nun trete ein Leben gegenüber, zu dessen Grundhaltung es notwendig gehört, daß es sich auf dieser Erde und in ihren Gebilden überhaupt nicht letzthin zu Hause fühle; daß es sich als Träger transzendenter Werte wisse, deren Zielpunkt in einem Jenseits von Raum und Zeit liegt; daß es also an einen Sinn seiner selbst glaube, der sich in einer irdischen Kulturform, wie gut oder schlecht sie immer sei, überhaupt nicht erfüllen könne. Dies Leben muß jenen Anspruch, der den Sinngehalt der staatlichen Form ausmacht, es solle sich mit allen seinen Kräften und Leistungen politisch einbinden lassen, weit von sich weisen. Was seinen eigentlichen Lebensgehalt ausmacht, ist dort durch die entgegengesetzte Position negiert, und was dort über den Menschen geglaubt wird, ist hier als Lebensgefühl überwunden. Mit solchen Fällen also einer ernsthaften, akuten und hochgespannten Konfrontation von zweierlei Sinngehalten, einem objektivierten und einem lebendigen, haben wir es zu tun und fragen: was geschieht in ihnen, was kann und was muß geschehen nach den Strukturbedingungen, die das Ver-

hältnis von objektivem und subjektivem Geist überhaupt in sich enthält?

Ich scheide zunächst eine mögliche Lösung der Divergenz aus, die ich die „historische Haltung" nenne. Sie besteht darin, daß vom verstehenden Subjekt der Anspruch erhoben und der Versuch gemacht wird, eine objektiv-geistige Form vollkommen, also einschließlich ihres tiefsten Sinnpunktes zu verstehen, trotzdem ihr weltanschauliches Apriori nicht dasjenige ist, das dem Subjekt selbst innewohnt, ja mit dem klaren Bewußtsein, daß diese Divergenz der Grundhaltungen besteht und mit dem Willen, sie festzuhalten. Das ist die komplizierte Lage im spezifisch-historischen Verstehen: ich will der bleiben, der ich bin, weiß, daß das fremde Gebilde eine andre Grundhaltung repräsentiert; will seinen Sinngehalt vollkommen erfassen, also auch jene Grundhaltung nachbildnerisch realisieren, — aber wesentlich nicht als meine eigne, wesentlich mit dem Fremdheitszeichen versehen, wesentlich mit dem Zusatz (der natürlich kein nachträglicher Zusatz, sondern der Aktcharakter der historischen Haltung selbst ist), daß mein Verstehen keinen Lebensbezug zu dem Gebilde begründe, sondern eine theoretische Angelegenheit sei. Die historische Haltung überwindet die Divergenz der Sinngehalte durch den Kunstgriff des Standpunktes. Sie setzt die fremde Grundhaltung als möglich und damit die eigne als relativ. Sie lebt nicht mit der Form, darum kann sie es unternehmen, verstehen zu wollen, ohne umzudeuten. Diese Fälle also scheide ich aus und rede nur von denjenigen, wo der Konflikt zwischen dem formgewordenen und dem gelebten Sinngehalt hart auf hart geht: jener bringt, unausweichlich und durchaus eindeutig, seinen Bündigkeitsanspruch mit sich, das Leben aber begnügt sich nicht, diesen als historisch gerechtfertigt anzuerkennen, sondern will die heterogenen Formen, aller Divergenzen ungeachtet, in den Rhythmus seines Lebens einbeziehen. Was geschieht?

Bildlich gesprochen: die Bündigkeit des einen der beiden Sinngehalte wird auseinandergerissen. In allem Verstehen, so fanden wir, wirken zwei Pole. Das Subjekt sucht aus eignen Kräften, nachbildend und nachbauend, den Anschluß an die objektive Form, diese aber wirkt gleichfalls: sie zieht die verstehenden Akte auf sich zusammen, reißt das Subjekt in ihr immanentes Gesetz hinein, befähigt es, Sinnelemente und Sinnzusammenhänge zu realisieren, die es von sich aus nicht erleben und nicht produzieren könnte. Diese natürliche Zweipoligkeit im Prozeß des Verstehens gewährt nun Platz für eine doppelte Möglichkeit, wenn zwischen der Grundhaltung des Subjekts und dem Sinngehalt der Form diejenige scharfe Divergenz besteht, die wir voraussetzen. Entweder es siegt im Wechselspiel des Verstehens die objektiv-geistige Form. Deren Kraft, das verstehende Subjekt auf ihre Seite hinüberzuziehen, hat

prinzipiell keine Grenzen; sie vermag das Subjekt in seinen tiefsten Tiefen zu erfassen und zu Leistungen zu steigern, die seiner eignen Struktur wesensfremd sind. Ich glaube, daß z. B. die Wirkung großer Kunstwerke für Momente bis zu diesem Punkt zu gehen vermag. Vor einem solchen Werk stehen wir anders da als sonst und sind prinzipiell andrer Reaktionen fähig als derjenigen, die unserm individuellen Gesetz entsprechen. Das Werk hat durch seine Wirksamkeit die Grundlagen des Gefüges, das wir sind, umgewandelt; es hat uns aus unsrer eignen Grundhaltung in die seine hinübergerissen. Und nur die natürliche Entschiedenheit, mit der jedes Leben in seine eigne Gleichgewichtslage zurückschwingt, überwindet solche Zerreißungen und sublimiert die Wirkungen dieser hohen und gefährlichen Stunden des Andersseins zu einer neuen Reife unsrer Totalität.

Die andre Möglichkeit aber, die es gibt, ist die: daß kraft der Aktivität des verstehenden Subjekts die Bündigkeit des objektiven Sinngehalts auseinandergerissen wird. Es siegt gleichsam im Kampf des Verstehens das Leben über die bündige Form. Seine eigne Grundhaltung kräftig festhaltend, also die natürliche Aktivität des Subjekts im Verstehensprozeß voll ausnützend, baut das Leben den Sinngehalt der gegenüberstehenden Form nachschöpferisch auf, und es gelingt ihm, obwohl es von einer andern, nämlich seiner eignen Basis aus baut, den Anschluß an die vorgegebene Form zu finden. Nunmehr führen von einem und demselben Zeichenkomplex gleichsam zwei Sinngehalte in die Tiefe. Der eine gradlinig und senkrecht: das ist diejenige Sinnintention, die der Form eigentlich und ursprünglich innewohnt, und die sie vermöge ihrer Bündigkeit eindeutig bewahrt. Der andre aber in einer Kurve abgebogen, oben in denselben Zeichenkomplex einmündend, in den tieferen Schichten sich stetig von der ursprünglich intendierten Sinngehaltslinie entfernend und zuunterst in einem Apriori endend, das nicht die vom Werk gemeinte, sondern die vom Subjekt mitgebrachte Grundhaltung bedeutet. Auf Grund der Souveränität des Verstehens macht also das Subjekt etwas andres aus der Form, als die Form will. Es zertrümmert nicht die Form, aber es vergewaltigt ihren Sinngehalt und zerreißt seine Einheit. Es vermag nicht die ursprüngliche Bedeutung aufzuheben, denn sie ist in der Form des Werkes bündig festgelegt. Aber es vermag sie zu ignorieren und einen neuen, heterogenen, bis zur Tiefe vollständigen Sinngehalt in das Werk hineinzuzwingen. So lebt in dem umgedeuteten Gebilde eine gewaltige Spannung: es beherbergt in seinem Zeichenkomplex zwei Sinngehalte, von denen der eine dadurch stark ist, daß er das echte Korrelat der Form bildet, der andre dadurch ständig gestärkt wird, daß das Leben, indem es mit dem Gebilde lebt, ihn als dessen Sinn durchzusetzen tendiert. Nur solange die objektiv-geistige Form aus

dem Kreislauf des Lebens abstraktiv herausgehoben wird, ist sie ohne Einschränkung eindeutig. Sobald aber diese Abstraktion rückgängig gemacht wird, wird die Zweipoligkeit aller verstehenden Prozesse und damit das ganze System von Bedingungen wirksam, das den Bedeutungswandel als ein notwendiges Phänomen im Bezug zwischen objektivem und subjektivem Geist mit sich bringt. Von den leichtesten Abschattungen des gelebten Sinngehalts gegenüber dem objektiv intendierten geht die kontinuierliche Reihe der Grade des Sinnwandels bis zu denjenigen Fällen, in denen ein Leben die gegenüberstehenden Formen so gewaltsam umdeutet, daß die Zeichenkomplexe die Spannung kaum zu tragen vermögen, ohne zu bersten. Ein gotisches Münster trägt eine bestimmte Religiosität als seinen in allen Schichten eindeutigen Sinngehalt in sich. Es ist die Stätte eines unmittelbar in die Transzendenz reichenden und nie abreißenden Kults, es ist eine große, stets offenstehende, von Gläubigen durchflutete Halle für sakramentale Prozesse, es ist die konzentrierte Summe der ständisch gegliederten, kirchlich gebundenen und erlösungsbedürftigen Stadt. Und in diese Form wird nun vom Protestantismus ein völlig andrer Sinngehalt hineingezwungen. Die Kultkirche wird zur Predigtkirche, der Sakramentstempel zum Versammlungsraum der sich erbauenden Gemeinde umgedeutet: eine völlige Wandlung des Sinnes unter dem gleichen Kirchendach, vor dem gleichen Altar. Ob wir in unserm Denken Begriffe benutzen, die in der Theologie ihr Gepräge empfangen haben und denen dann die säkularisierende Philosophie einen neuen Sinn untergebaut hat; ob politische Formelemente, die aus dem absoluten Staat stammen, zu einem konstitutionell-demokratischen Sinn hinübergezwungen werden; ob soziale Einrichtungen mit ursprünglich karitativem Sinngehalt sich später mit sozialistischem Geiste erfüllen — überall liegt, sofern nicht die Formen selbst schöpferisch umgebildet werden, das Schema des Bedeutungswandels vor: jene Zweiheit gegeneinander gespannter, nach einem Zeichenkomplex zielender, aber von verschiedenen Grundhaltungen ausgehender Sinngehalte. Den ganzen Formenreichtum derjenigen Phänomene, die dieses Schema erfüllen können, deskriptiv und theoretisch zu erfassen, ist eins der wundervollsten Probleme der systematischen Geisteswissenschaften, der Universalgeschichte und der Entwicklungspsychologie. Die Sprachwissenschaft, die ihm auf Schritt und Tritt begegnet, hat zur Theorie des Bedeutungswandels bisher das meiste beigetragen. Aber es wird wichtig sein, das ganze Problem von Anfang an als ein allgemeines Anliegen aller Geisteswissenschaften anzusehen und es auf der breiten Basis des historischen Gesamtmaterials zu behandeln. Keine objektiv-geistige Form ist vom Schicksal des Bedeutungswandels ausgenommen, denn dieses Schicksal liegt in der Struktur der geistigen Welt als ein Urphänomen ihrer immanenten Bewegung.

Als einen Sonderfall, der sich dem bisherigen Schema unschwer einfügt, aber eine kulturwissenschaftlich wichtige Modifikation des Bedeutungswandels darstellt, füge ich diejenigen Phänomene an, die ich „Sinnentleerung" nenne. Die Ausgangslage (Divergenz zwischen der Grundhaltung der Form und derjenigen des gegenüberstehenden Subjekts) und das Prinzip der Lösung (Auseinanderreißung des objektiven Sinngehalts) sind die gleichen wie bisher. Aber das verstehende Subjekt hilft sich gegenüber der heterogenen Form, mit der es gleichwohl leben will, diesmal so, daß es auf volles Verstehen von vornherein verzichtet und nur immer diejenigen Schichten des Gebildes reaktiviert, in denen die Divergenz noch unmerklich ist. Aus dem allgemeinen Schema des Bedeutungswandels ergibt sich, daß die Divergenz der beiden Sinnlinien, die von der umgedeuteten Form ausgehen, um so größer wird, je tiefer das Verstehen dringt. In den flacheren Schichten mögen die beiden Linien, da sie ja auf den gleichen Zeichenkomplex zielen, nahezu zusammenlaufen. Von dieser Sachlage nun macht das verstehende Leben Gebrauch. Es zwingt nicht einen neuen Sinngehalt, der gegenüber dem ursprünglichen kurvenhaft abgebogen, aber bis zur Tiefe vollständig ist, in das sinnfremde Gebilde hinein, sondern es reißt die Bündigkeit der objektiven Form dadurch auseinander, daß es den Sinngehalt in einer gewissen Tiefe abschneidet. Die Form darf gewissermaßen nach der Tiefe nie zu Ende verstanden werden, sie muß relativ leer gehalten werden, — sonst würde die Divergenz zum Ausdruck kommen. Noch ist der volle, tiefere Sinngehalt „an sich" im Zeichen vorhanden, er ist unverlierbar und wird von ihm eindeutig festgehalten. Er schwingt noch mit. Weil er aber vom eignen Sinn des Lebens weg schwingt, muß er abgeschnitten und ausgegrenzt werden, nur so ist es möglich, mit der Form weiterzuleben. Wenn eine Tiergeschichte, in der als ihr tiefster Sinngehalt die ganze Weltanschauung des totemistischen Menschen lag, zur bloßen unterhaltsamen Fabel wird; oder wenn Männerbund und Männerhaus (ursprünglich wichtigste und sinngeladenste Ausformungen der Grundhaltung des Menschen im Material von Sozialregeln) nahezu vollkommen leer werden, so liegt dieses Phänomen echter Sinnentleerung vor. Die partiellen Zwecke, unterhaltsame Geschichte und gemütlicher Klub zu sein, waren als die flachen und unmittelbaren Teile im Sinngehalt der betreffenden Formen immer vorhanden. Sie werden abgelöst und bleiben allein lebendig. Die tieferen Sinnpartien, in denen sich die Divergenz notwendig zeigen müßte, sterben ab. Sie werden auch nicht vom eignen Apriori des Lebens aus umdeutend ersetzt, sondern die Form wird durch das negative Verfahren der Sinnentleerung verwendbar gehalten. Es ist offenbar eine notwendige Fähigkeit des Lebens, in einem gewissen Ausmaße mit Formen arbeiten zu können, ohne ihnen An-

teil an den tiefsten Punkten seines Sinngehalts zu gewähren oder zu belassen. Vor allem unter den gerätehaften Kulturgütern, aber auch unter den Zeichen und Sozialregeln sind die Beispiele für solche Formen zu Hause, denen durch den Kunstgriff der Sinnentleerung die nötige Gängigkeit, gleichsam der nötige Spielmarkencharakter gegeben wurde. Aller objektive Geist bedarf des Kontaktes mit aktuellem Leben, er muß aus dessen verstehenden Kräften gespeist werden, sonst stirbt sein Sinn ab, und der Rest ist Materie. Ein solcher Absterbeprozeß vollzieht sich hier partiell. Es werden objektiv-geistige Formen zwar nicht zu sinnloser Materie, aber zu relativ leerer Form gemacht. Sie fungieren als Träger eines Sinngehalts, der wesentlich unvollständig ist; sie repräsentieren kein Apriori mehr. Ihr eignes liegt als rein imaginäre Möglichkeit, nie reaktiviert, in ihnen, aber ein neues wird ihnen vom Leben versagt. Sie werden relativ zu Materie.

Das allgemeine Schema des Bedeutungswandels enthält in sich eine prinzipielle und unausweichliche Frage; die Frage, wie stark die Abweichung der beiden Sinngehalte voneinander oder (in unserm geometrischen Bilde gesprochen) wie stark der Krümmungswinkel des abgebogenen Bedeutungsstrahls sein dürfe, ohne daß die Form zerbricht. Es gibt im Haushalt des menschlichen Geistes ein Mittel, durch das die Kapazität der objektiv-geistigen Formen für Sinnverschiebungen in hohem Grade gesteigert werden kann. Von ihm sei zunächst die Rede.

Anmerkung über die Tradition. Die Tatsache der Tradition, um die es sich dabei handelt, läßt sich mit den bisher gewonnenen Begriffen folgendermaßen schematisieren. Das verstehende Leben hat sich mit gewissen objektiv-geistigen Formen, deren Sinngehalt ihm heterogen war, auf dem Wege des Sinnwandels (oder der Sinnentleerung) abgefunden. Aber es geht nun weiter. Es macht die eigentliche Bedeutung der Formen, diese an sich vorhandenen, aber nicht reaktivierbaren, weil dem eignen Apriori widersprechenden tieferen Schichten ihres Sinngehalts in irgendeinem Grade und in irgendeiner Weise bewußt. Es sagt also gewissermaßen: diese Form ist jetzt leer, und sie muß leer sein, damit ich mit ihr leben kann, aber sie war einst erfüllt, und im Grunde ist sie es noch; oder: ich habe den Sinn dieser Form verschoben, aber er war einst gerade, und wie eine köstliche Erinnerung trägt die Form noch heute ihre ganze eigne Tiefe in sich. Es wird also zwischen den beiden Sinngehaltslinien, der jetzt gemeinten und der eigentlich gemeinten, beständig eine Art Schwebe gehalten, unterirdische Verbindungslinien werden zwischen ihnen gezogen. Das hat den notwendigen Erfolg, daß die Kapazität der betreffenden Form für Sinnwandlungen mächtig erhöht wird. Denn derjenige Sinngehalt, der die eigne Bündigkeit des Werkes repräsentiert, ist nun nicht mehr

bloß „an sich" vorhanden, sondern er wird mit Bewußtsein immer aufs neue bestärkt. Er wird zwar noch immer nicht voll reaktiviert (das ist wegen der unaufhebbaren Divergenz unmöglich), aber er wird immer mitgemeint, ausdrücklich anerkannt, heilig gehalten und dadurch stark gemacht. Es versteht sich, daß dieser eigenartige Sachverhalt mit historischer Haltung weder verwechselt werden darf, noch auf sie zurückgeführt werden kann. Tradition ist nicht etwa historische Haltung mit einem Schuß Verehrung drin. Sie steht ihren Objekten nicht theoretisch verstehend gegenüber, sondern sie lebt durchaus mit ihnen. Um mit ihnen leben zu können, deutet sie sie notwendig um. Aber sie vergißt über der Bedeutung, die das Leben ihm gibt, nie ganz den Sinn, den das Gebilde bewahrt. Sie gleitet willig von einem zum andern hinüber, oder sie hat die Kraft, beide Sinngehalte zusammen zu fühlen. Das ist die wundervolle Vertiefung seines Wesens, die dem Leben aus der Tatsache der Tradition zuströmt. Aktuelles Leben ist in jedem Moment reine Gegenwart; es ist immer voll bestimmte, aus sich lebende Situation; dieser frivole Zauber der Selbstgenügsamkeit, der im Gerade-jetzt-Lebendigsein liegt, gehört notwendig zu seinem Wesen. Hier nun, auf dem Umweg über die Gebilde des objektiven Geistes, gewinnt das Leben, ohne sich in die historische Haltung sublimieren zu müssen, eine neue Dimension seiner selbst. Während es selbst immerzu in reine Gegenwart voll aufgelöst wird, bewahren jene Gebilde, vermöge ihrer eindeutigen Bündigkeit durch alle Umdeutungen hindurch ihren ursprünglichen Sinn, — und in Form jener Spannungen, die zwischen den beiden Sinngehalten bestehen, fließt diese geschichtliche Tiefe ins Leben zurück, das sie als Gewinn bejaht. Es ist gleichsam der Dank des Lebens an die Form, daß anderseits Tradition sich als das große Mittel erweist, durch die synthetische Kraft des Verstehens den Zusammenhalt und die Eigenschwere der Formen über ihr natürliches Maß hinaus zu steigern.

Revolution als kulturphilosophisches Problem. Ich greife nunmehr auf die vorhin aufgeworfene prinzipielle Frage zurück. Bis zu welcher Größe darf die Divergenz der Grundhaltungen, die vom Leben und von der Form repräsentiert werden, wachsen, ohne daß die Form selbst zerbricht oder zerbrochen werden muß? Welche Grade des Sinnwandels vermag formgewordener Geist auszuhalten? Durch welche Faktoren ist das Maximum der möglichen Umdeutungen bestimmt, und läßt sich aus diesen Faktoren eine Art Formel gewinnen? Gibt es im kulturphilosophischen Sinn des Wortes einen absoluten Punkt der Formzertrümmerung, der Revolution?

Diese Frage aufwerfen heißt ihre unendlichen Schwierigkeiten ins Bewußtsein rücken. Ob ein Leben mit vorgegebenen Formen weiterleben will oder nicht; ob es durch die innere Kraft seines produktiven Verstehens oder durch die entschlossene Tat neuen

Schaffens die Spannungen, die sich aufgehäuft haben, lösen will, das ist eine der innerlichsten, verantwortungsvollsten und autonomsten Entschließungen, die es überhaupt gibt; nicht nachrechenbar und nicht konstruierbar aus Komponenten, aber von einer hinreißenden Überzeugungskraft, wenn sie als Ganze richtig war; nach der Tiefe ihrer Herkunft und nach der Strenge ihrer Eigengesetzlichkeit nur etwa denjenigen Entschließungen zu vergleichen, auf Grund deren Menschen sich zusammenfinden oder auseinandergehen. Nachträgliche Analyse mag das individuelle Gesetz solcher Phänomene in einzelne Faktoren zerlegen, aber sie muß sich bewußt bleiben, daß sie damit die elementare Einheit ihres Seins und ihres Rechts zerstört; und vor der Schwierigkeit, daß sie in jedem einzelnen Faktor die ganze Tiefe und Unfaßbarkeit der Totalität noch einmal wiederfindet, steht sie natürlich außerdem. In dem Bewußtsein also, daß die analytische Behandlung unsres Problems ein nachträgliches Geschäft von theoretischem Interesse und überdies beim heutigen Stand der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung dazu verurteilt ist, tastender Vorversuch zu sein, versuche ich, wenigstens einige der Faktoren anzudeuten, die die Kapazität objektiv-geistiger Formen für Sinnwandlungen mitbestimmen; mehr in der Absicht, Probleme aufzustellen, als Lösungen zu formulieren. Dabei ist es von vornherein klar, daß in der Formel, die wir suchen, die Zweipoligkeit des verstehenden Verhältnisses zwischen subjektivem und objektivem Geist zum Ausdruck kommen muß. Das Maximum der möglichen Spannung muß also einerseits von gewissen Merkmalen der Form, anderseits von gewissen Merkmalen des Lebens aus bestimmt werden. Es ist sodann jedesmal der Sinn zu suchen, in dem jeder einzelne Faktor die Gesamtgröße beeinflußt. Bildlich gesprochen: ein Bruch ist aufzustellen, in dem jeder Wert entweder als Faktor des Zählers oder des Nenners auftritt.

Als Ausgangswert der gesuchten Formel muß offenbar diejenige Größe fungieren, die die Divergenz der objektivierten und der gelebten Grundhaltung angibt. Um diese Größe zu finden, ist zuvor der Begriff des weltanschaulichen Aprioris nach seiner logischen und nach seiner inhaltlichen Seite zu klären — das soll im nächsten Abschnitt versucht werden. Dann erst kann gefragt werden, wann und wieso verschiedene menschliche Grundhaltungen einander verwandt oder einander entgegengesetzt sind, und was die Grade solcher Verwandtschaft bestimmt. Selbstverständlich ist jede Grundhaltung eine untrennbare Einheit; man kann nicht Stücke aus ihr herausschneiden und mit anderswo gewachsenen Stücken vergleichen wollen, und die Gemeinsamkeit mehrerer Merkmale in zwei Grundhaltungen garantiert noch keineswegs die Verwandtschaft der Totalitäten. Ich glaube trotzdem, daß mit Methoden, die allerdings nicht diejenigen der generalisierenden Logik sind, an unser Problem

hinanzukommen ist. Die Erlebnisgrundlagen für die Behauptung, zwei menschliche Grundhaltungen seien einander wahlverwandt, sind unbezweifelbar. Wir fühlen unmittelbar, wenn der weltanschauliche Sinngehalt eines Werkes eine bloße Schattierung unsrer eignen ist, wir fühlen ebenso unmittelbar, wenn da Gegensätze klaffen, zwischen denen es keinen Pakt gibt. Die Aufgabe, dergleichen zu formulieren, ist nichts als eine besonders schwierige Teilaufgabe in dem Unternehmen der Geisteswissenschaften, geistige Einheiten überhaupt begrifflich zu erfassen und zu vergleichen. Weil es eine Logik dieser Begriffsbildung noch nicht gibt, muß in hohem Maße die individuelle Denkkunst von Fall zu Fall am Problem selbst die Wege zu ihm entwickeln. Weil aber seit mehr als hundert Jahren diese Denkkunst in stetigem Fortschreiten begriffen ist und sich in herrlichen Resultaten vorbildhaft niedergeschlagen hat, zudem das System der Logik seiner Natur nach aus der lebendigen Arbeit des Denkens nachträglich erwächst, besteht schlechterdings keine Nötigung, solchen letzten Problemen der Geisteswissenschaft gegenüber zu resignieren. Ich setze also das Maß der Verschiedenheit zwischen den beiden Sinngehalten als Ausgangswert voraus und frage, welche Werte außerdem in unsre Formel einzugehen haben.

Ist auch jede menschliche Grundhaltung eine Ganzheit, aus der nicht einzelne Stücke herausgeschnitten werden können, und sind auch insofern zwei Sinngehalte, wenn sie einmal zwei sind, als Totalitäten unvereinbar verschieden, so gibt es doch einen Strukturzusammenhang, der allen möglichen Haltungen des Menschen zur Welt als ihr gemeinsamer Grund innewohnt, und an dem alle, wie Individuationen an ihrer Idee, teil haben. Diese Idee eines „Ewig-Menschlichen“ ist natürlich wiederum zunächst mehr ein Problem als ein Begriff. Aber das Recht, diese Idee zu fassen, scheint sich mir aus der Tatsache zu ergeben, daß alle menschliche Kultur eine Anzahl von Urphänomenen (Objektivation überhaupt, Werkzeug, Sprache, gewisse soziale Formen usw.) notwendig in sich enthält. Und ich glaube nun, daß ein objektivierter Sinngehalt ganz allgemein für Umdeutungen um so tragfähiger ist, je tiefer er den Komplex des Ewig-Menschlichen in sich aufgenommen und zur Ausformung gebracht hat. Es handelt sich, wohlgemerkt, nicht um eine wertmäßige Rangierung der Kulturformen, sondern um die Frage ihrer Kapazität für Sinnwandlungen. Da aber ist es natürlich kein Zufall, daß gewisse Formen etwa des Christentums und des klassischen Griechentums, gewisse Denkformen des Totemismus und gewisse Sitten der Urzeit durch Jahrtausende hindurch jene wunderbare Fähigkeit bewiesen haben, Sinngehalte, die weitab vom ursprünglichen lagen, in sich aufzunehmen, ohne daß die zerbrachen. Eine besonders starke und tiefe Ausformung allgemein menschlicher

Phänomene ist in ihnen geglückt; das steigert ihre Widerstandskraft heterogenen Sinndeutungen gegenüber: auch von einer ganz andern Grundhaltung aus kann und muß ein Leben noch immer ja zu ihnen sagen.

Unter denjenigen Faktoren, die von der Seite des subjektiven Lebens her unsre Gesamtformel beeinflussen, nenne ich drei. Aus unserm Schema des Schaffensprozesses ergab sich, daß jede Vitalität gleichsam vor der tragischen Wahl steht, ob sie ohne Stauung und Steigerung in Akte des Lebens ausströmen, oder ob sie sich, zu chaotischer Bereitschaft aufgesammelt, opferhaft in die Bündigkeit von Werken verwandeln will. Es muß auf die Widerstandskraft der Form von Einfluß sein, zu welchem der beiden Aggregatzustände das Leben, das ihr gegenübersteht, hinneigt. Ist das Schöpfertum in ihm gering, so festigt sich die Form. Ist es wesentlich Vitalenergie im schöpferischen Aggregatzustand, so genügt eine geringere Divergenz der Sinngehalte, um die inadäquate Form zu zerbrechen. In gleichem Sinne wirkt ein zweites Moment. Mit dem apriorischen Sinngehalt einer Kultur verschiebt sich nämlich das Schwergewicht und der Symbolwert ihrer einzelnen Objektivationsrichtungen. Es gibt Grundhaltungen, die ihrer inhaltlichen Natur nach vorzüglich in Recht und Wirtschaft, andre, die wesentlich in Weltanschauung und Wissenschaft zu objektivieren sind. Je wesentlicher nun dem Leben gerade diejenige Objektivationsrichtung ist, die die gegenüberstehende Form repräsentiert, desto mehr verschärft sich die Adäquatheitsforderung, desto geringer wird also die Tragfähigkeit der Form für Sinnwandlungen. Diese Form bildet dann gleichsam den eigentlichen Kampfplatz, auf dem die Divergenz der Grundhaltungen ausgefochten wird. Und wie auf dem eigentlichen Kampfplatz jeder Zollbreit Bodens und jede Minute Zeit eine gesteigerte Wichtigkeit bekommt, während dieselben Größen auf mehr peripherischem Gelände irrelevant sind, so verringert sich mit dem Zentralerwerden einer Form die Spannung, die in ihrem Sinngehalt geduldet werden darf. Und endlich sind es drittens bestimmte inhaltliche Züge der eignen Grundhaltung des Lebens, die zugunsten der Form wirken und ihren Halt verstärken. Daß der Wille zur Tradition sich als das große Mittel erweist, durch die synthetische Kraft des Verstehens heterogene Formen stark zu machen und festzuhalten, wurde schon erwähnt. Ist es also einer Grundhaltung wesentlich, daß sie alle Form als Erbe wissen und jene geheimnisvolle und segensreiche Allianz der gegenwärtigen und vergangenen Generationen, von der die Romantiker sprachen, wie eine charismatische Substanz beständig fühlen will, so tritt damit ein mächtiger Faktor in unsre Formel ein: von der Seite des Lebens her verstärkt sich die Widerstandskraft der Form, und der Punkt der Revolution wird hinausgeschoben.

Die erwähnten Momente sind eine willkürliche Auswahl aus der Fülle der Faktoren, die die Kapazität formgewordener Sinngehalte für Bedeutungswandlungen mitbestimmen. Wie stark eine Einzelform mit andern verbunden, in sie eingebettet und durch sie gestützt ist; welches ihr Formtypus und welches das Material ihrer Formwerdung ist; wie stark physiognomische Züge über ihren gegenständlichen Sinngehalt gelagert sind — das alles wirkt in verstehbarer und gesetzmäßiger Weise in dem Gesamtphänomen der Verselbständigung und der Revolution mit. Es kann nicht anders sein, als daß die ganze Struktur der geistigen Welt von der Perspektive unsrer Fragestellung aus noch einmal sichtbar wird. Denn die Tatsachen des Formwandels und der Formzertrümmerung sind wahrlich keine willkürlich hervorgerufenen und durch bessere Einsicht vermeidbaren Komplikationen in der Welt der Kultur; sie gründen vielmehr notwendig in demjenigen Begriff vom objektiven Geist, der sich durch die bisherigen Analysen ergeben hat. Wäre die irdische Kultur (etwa im Sinne des christlichen Naturrechts im Mittelalter) nichts als ein ewiges, von Gott vorgesehenes Schema äußerer Regeln, einzig auf den Zweck abgestellt, zwischen den natürlichen Trieben der Menschen eine einigermaßen haltbare Ordnung herzustellen, aber ohne Belang für den eigentlichen Sinn des Menschenlebens, — dann fiele allerdings unser ganzes Problem weg. Ein spezifischer Sinngehalt, der bis zum Kern des Menschentums reichte und sich mit diesem wandeln müßte, wäre der Kultur abgesprochen. Das Problem der Revolution tritt aber notwendig auf, sobald man glaubt, daß Kultur derjenige Weg ist, auf dem das Leben über seinen vitalen Sinn hinaus einen höheren Sinn gewinnt. Wenn Kultur in keiner Weise eine Angelegenheit technischen Charakters, sondern der schöpferische Weg des Lebens zu sich selbst ist; wenn in ihr der Mensch, auf dem Umweg über den Gegenstand, das Tiefste, was er in sich findet, wirklich und bündig macht, und wenn wir uns zu diesem Kulturbegriff bekennen: dann resultiert das Recht des Lebens und die Pflicht des Lebens, über den Sinngehalt der Gebilde, von denen es umstellt ist, gleichsam beständig zu wachen und ihn bei der Wahrheit zu halten. Die Formen des objektiven Geistes sind dann nicht etwas, von dem der Mensch nur am Rande berührt würde, sondern sie sind sein Sinn, und er ist ihr Mensch: das aber ist, nach der Struktur der geistigen Welt, nicht eine gesicherte Tatsache, sondern eine beständige Forderung. Diejenigen Spannungen, die der Verstehensprozeß verträgt und die seine eigentümliche Lebendigkeit ausmachen, bleiben unangefochten; allerhand Vorgegriffenes sei im objektiven Geist da, allerhand Vergangenes werde verehrungsvoll bewahrt, allerhand Formen deute das Leben von seiner Grundhaltung aus neu und genieße diese Vieldeutigkeit des Formgewordenen als Bereicherung seiner selbst. Aber die For-

derung bleibt bestehen, daß die beiden Seiten der Kulturwirklichkeit, Form und Leben, überhaupt noch lebendig aufeinander bezogen seien. Negativ gesprochen: es muß prinzipiell immer als Möglichkeit zugestanden werden, daß das Leben eine Form nicht mehr als die seine anerkennt und sie, um sich selber treu zu bleiben, verwirft. Der Tatbestand der Revolution im kulturphilosophischen Sinn des Wortes ist also nichts Geringeres als das Siegel, das auf den Entschluß des Menschen zur Kultur überhaupt gedrückt ist und dessen Sinn dies ist:

Daß das Leben in all den Variationen, in denen es aus dem Mutterschoß der Erde hervorkommt, sich gläubig zu sich selber bekennt, dies Bekenntnis aber in der potenzierten Form ablegt, daß es seinen Sinngehalt für die Epoche, die ihm vergönnt ist, absolut setzt und gleichsam mit einer Ewigkeit spielt: nämlich nicht nur nach dem Gesetz seines Wesens seinen Tag lebt, sondern in seinem Dienst schöpferisch wird, bleibende Formen, die ein Stück der Erde werden, zu fixieren wagt und in dem Bewußtsein, daß es nur s e i n e Kultur ist, ein Werk hinstellt, dessen eigentlicher Wert ihm nunmehr darin liegen darf und liegen soll, daß es s e i n e Kultur sei.

III. OBJEKTIVER GEIST ALS SYSTEM

7. DIE EINHEIT DER GESAMTKULTUR

Die Frage, ob die Einzelformen des objektiven Geistes zu Struktureinheiten höherer Ordnung verbunden seien, ist in den bisherigen Erwägungen stillschweigend mit ja beantwortet worden. Es wurde vorausgesetzt, daß die Gesamtkulturen diese höheren Ganzheiten in der Welt des objektiven Geistes sind. Als das Prinzip ihrer Einheit aber wurde dies behauptet: daß da ein einheitlicher, weltanschaulicher Sinngehalt sei, an dem zwar jedes einzelne Stück dieser Kultur Anteil habe (so daß die Sinndeutung bei genügender Kraft und Schärfe sehr wohl von einzelnen wenigen Objektivationen aus zum Sinngehalt der Gesamtkultur dringen könnte), der aber ganz und vollständig erst im Zusammenhang aller Objektivationen ausgeformt werde, so daß er gleichsam derjenige Sinn sei, dessen Zeichenkorrelat die Gesamtkultur bilde. Die logischen und kulturphilosophischen Probleme, die durch dieses eigentümliche Verhältnis sowie durch die Frage nach objektiv-geistigen Einheiten überhaupt aufgegeben werden, bilden den Gegenstand dieses Abschnitts. Jene Abstraktion also, die wir zu Anfang mit Bewußtsein vornahmen, indem wir ein einzelnes Stück objektiven Geistes heraushoben und seine immanente Struktur untersuchten; die wir dann teilweise rückgängig machten, indem wir die Formen in den Le-

bensprozeß wieder einstellten, in dem wir sie vorgefunden hatten — soll jetzt dadurch vollends überwunden werden, daß wir die einzelne Form dem Zusammenhang von Objektivationen zurückgeben, in dem sie erwachsen ist. Und die Behauptung dabei ist: die Zusammenfassung aller Objektivationen einer Gesamtkultur sei kein Summenbegriff, sondern führe auf eine konkrete Einheit von eigengesetzlichem Gefüge, auf ein wirkliches Ganzes mit charakteristischer Gliederung. Diese Behauptung schließt zwei Probleme in sich: es ist erstens zu fragen, was die Einheit einer Kultur ausmacht, und zweitens: welches das Gesetz ihrer Gliederung ist.

Einheit und Einheitlichkeit. Es ist von vornherein klar, daß der Begriff „Einheit einer Kultur" im Begriffsbereich der gegenständlichen Hermeneutik liegen muß. Kultur ist wesentlich ein System formgewordener Sinngehalte. Ein aktuelles Leben ist da, das mit diesen Formen umgeht; aber daß es Formen im strengen Sinne des dritten Objektivationsschrittes, Formen mit einem objektiven Sinngehalt sind, die ihm gegenüberstehen, das rückt das ganze Phänomen allererst in die Sphäre der Kultur. Es würde also z. B. nicht genügen, wollte man die Einheit einer Kultur darin erblicken, daß die psychologische Analyse an allen Schöpfungen eines Volkes die gleichen Züge, nämlich diejenigen des Volkscharakters, wiederzuerkennen vermöchte. Wie alle Lebensäußerungen und Werke eines Individuums, so haben sicherlich auch diejenigen eines Volkstums einen mehr oder minder starken Ausdruckswert; sie sind von Lebensäußerungen andrer seelischer Herkunft charakteristisch verschieden; sie tragen eine „nationale Note" (so wie die Lebensäußerungen eines Individuums eine persönliche Note tragen). Diese Begriffsbildung führt offensichtlich auf psychische Einheiten, sie führt auf soziale Subjekte und beschreibt deren seelisches Gefüge; sie fragt also in der Fragerichtung einer differentiellen Völkerpsychologie. Was die Objektivationen betrifft, so dienen ihr diese lediglich als Träger von Ausdruckswerten, sie könnte ebensogut von Handlungen, Taten, kurz von Nicht-Formgewordenem ausgehen und tut das auch. Aber eben darum verfehlt sie notwendig unser Problem, so wichtig sie auch als eigne Fragestellung ist. Sie weist höchstens nach, daß sämtliche Schöpfungen eines Volkes in einer bestimmten Hinsicht, nämlich physiognomisch, einheitlich sind. Einheitlich aber in diesem Sinne kann natürlich auch eine bloße Summe von Werken sein. Daß die Gesamtheit aller Objektivationen ein Gefüge und daß die Kultur als ganze eine Einheit ist, kann auf diese Weise nun und nimmer bewiesen werden. Nur gegenständliche Sinndeutung führt auf diesen Begriff: falls nämlich ein Sinngehalt auffindbar ist, der in allen Objektivationen der Gesamtkultur, und zwar erst in allen zusammen ganz ausgeformt wird. Dazu aber müssen die Einzelformen zunächst einmal wesentlich als bündige Werke,

also nicht als beliebige psychologisch deutbare Äußerungserscheinungen genommen werden.

Dies letztere sieht Nietzsches bekannte Formel klar, indem sie Kultur als Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäußerungen eines Volkes definiert. Indem Nietzsche den Stil, nicht den Ausdruckswert zum Kriterium macht, zielt er bewußt auf die formgewordenen Äußerungen eines Volkslebens. Erwachsen im Kampf gegen den Kulturmischmasch des Zeitalters, gegen das chaotische Durcheinander aller Stile, mit dem der Bildungsphilister sich umgibt, in dem er sich sogar wohlfühlt und gebildet vorkommt — trägt dieser stark imperativisch gerichtete Kulturbegriff als Nerv seines Willens die Forderung, daß eine Kultur wesentlich Einheit sei, zweifellos in sich: aber in seiner Formulierung ist als Mangel oder mindestens als Gefahr noch immer die Möglichkeit gegeben, daß der Begriff der Einheit verfehlt und mit bloßer Einheitlichkeit verwechselt werde. Der Nietzschesche Begriff unterläge dieser Gefahr bestimmt, wenn unter Stil ein System von äußeren Formelelementen und Formzusammenhängen verstanden und damit die Meinung verbunden würde, in eine solche Formensprache ließen sich wie in ein Gewand alle möglichen Inhalte einkleiden, und daß sie darin eingekleidet seien, mache die Einheit der Gesamtkultur aus. Der Begriff des Stils in diesem Sinn ist gegebenenfalls eine brauchbare Abstraktion der beschreibenden Kulturwissenschaften: es gelingt mit seiner Hilfe, an Werken verschiedenen Sinngehalts, über die Grenzen der Kunstgebiete, ja der Kultursysteme hinweg, die gleiche Lineatur, die gleichen Proportionalitäten, die gleiche Rhythmik aufzuweisen. Aber man weiß, daß hundert Leiden der Ästhetik (und nicht nur ihrer) in dem Augenblick entspringen, wo diese Abstraktion der formalen Züge aus dem Ganzen der Werke zu etwas Gegenständlichem verfestigt wird. Es bleibt dann notwendig ein peinlicher Rest: der „Inhalt" — und das Bemühen, dessen positive Beziehungen zum „Stil" zu erfassen, ist von vornherein mit der ganzen Problematik eines Dualismus belastet, wenn zu Anfang die Ganzheit der Werke in zwei Teile auseinandergerissen wurde. Alle Gebilde des objektiven Geistes sind wesentlich formgewordene, das heißt durch den dritten Objektivationsschritt zu eigner Bündigkeit losgelöste Sinngehalte. Form — das ist das Ganze ihrer Bündigkeit von außen gesehen, das ist aber kein Mantel, der um einen Leib von Inhalt gelegt wäre und den man auch abnehmen könnte. Löse ich also, wie jener Stilbegriff tut, abstraktiv bestimmte Züge der „Form" aus dem Ganzen der Werke los, so gewinne ich gegebenenfalls gewisse Merkmale, die zur Charakterisierung, Vergleichung und Zusammenfassung der Werke geeignet sind — aber ich charakterisiere, vergleiche und fasse zusammen im Sinne der abstrahierenden Begriffsbildung. Ich bilde einen Klassenbegriff aller

derjenigen Kulturgegenstände, die hinsichtlich bestimmter Merkmale gleich oder ähnlich sind. Etwas andres als ein solcher Klassenbegriff kann unmöglich das Ende sein, wenn Abstraktion von Merkmalen der Anfang ist. Auf unser Problem angewendet: auch der Begriff des Stils (im bisher vorausgesetzten Sinn, der natürlich nicht derjenige Nietzsches ist) führt bestenfalls dazu, der Gesamtkultur eine Einheitlichkeit zuzusprechen, die auch einer bloßen Summe von Werken zukommen könnte. Es ist und bleibt aber unmöglich, eine Kultur als Einheit zu begreifen, wenn nicht ein wirklicher Träger dieser Einheit aufgewiesen wird: ein individueller gegenständlicher Sinngehalt, der mit dem Formensystem der Kultur durch die Relation verbunden ist, daß dieses ihn „bedeutet".

An dieser Stelle wird das Verhältnis zwischen Kulturphilosophie und Metaphysik, von dem in der Einleitung die Rede war (siehe Seite 12), akut. Kulturphilosophie ist die Prinzipienlehre der objektiv-geistigen Welt. Sie fragt, was objektiver Geist sei, und sucht das kategoriale Gefüge seiner Formen. Daß es die Sphäre von Gegenständen, von der sie handelt, überhaupt gibt, setzt sie voraus. Sie muß es voraussetzen, sonst hätte sie kein Objekt. Und sie darf es voraussetzen, denn wie im Reiche des Lebens die Tatsache der Kultur möglich ist, wie die Kategorien des objektiven Geistes nicht sowohl immanent beschaffen als apriori fundiert sind, wie (in der Terminologie des deutschen Idealismus gesprochen) Kultur deduziert werden kann — diese Fragen sind metaphysischer Natur und gehören in die allgemeine Philosophie des Lebens, die das Erbe der alten Metaphysik verwaltet. Die Lage der Kulturphilosophie ist also formal betrachtet dieselbe, die Hegel im zweiten Paragraphen seiner Rechtsphilosophie für die Philosophie des Rechts konstatiert. Dort wird das Verhältnis so geschildert: als Teil habe die Rechtsphilosophie einen bestimmten Ausgangspunkt, der das Resultat und die Wahrheit dessen sei, was vorhergehe. Der Begriff des Rechts falle seinem Wesen nach außerhalb der Rechtsphilosophie, seine Deduktion werde vorausgesetzt, er sei als gegeben aufzunehmen. Im gleichen Sinne muß die Kulturphilosophie den Begriff des objektiven Geistes „als gegeben aufnehmen", sie muß die Tatsache voraussetzen, daß Leben einen objektiven Sinngehalt in sich tragen und aus seiner Aktualität objektivieren kann, und sie hat nach den Strukturen und Gesetzlichkeiten zu fragen, die unter dieser Bedingung gelten. Nur daß damit die andre Seite des fraglichen Verhältnisses ebenso klar zutage tritt. Erst wenn die Strukturen und Gesetzlichkeiten der objektiv-geistigen Welt erkannt und auf elementare Formeln gebracht worden sind, kann die Metaphysik den Versuch unternehmen, die Tatsache des objektiven Geistes von unten her als ganze aus tieferen Gründen zu begreifen und sie synthetisch in die Sphäre des Lebens überhaupt einzuordnen. Hegel: „Die Phi-

losophie bildet einen Kreis, sie hat ein Erstes, Unmittelbares, da sie überhaupt anfangen muß, ein Nichterwiesenes, das kein Resultat ist. Aber womit die Philosophie anfängt, ist unmittelbar relativ, indem es an einem andern Endpunkt als Resultat erscheint. Sie ist eine Folge, die nicht in der Luft hängt, nicht ein unmittelbar Anfangendes, sondern sie ist sich rundend." Und wenn die immanente Strukturanalyse des objektiven Geistes von den phänomenologischen Einzelproblemen ins Zentrum dringt (wie es geschieht, wenn nach der Einheit ganzer Objektivationssysteme gefragt wird) — so wird damit die Grenze erreicht, jenseits derer im Kreislauf der Philosophie die metaphysische Fragestellung beginnt.

Ich skizziere noch einmal die Sphäre von Gegenständen, in der sich unsre Problemstellung „Einheit und Gliederung einer Gesamtkultur" bewegt, und frage, ob nicht in andern Bereichen der Wirklichkeit das gleiche Problem statthat. Auf diese Weise wird sich zunächst klären, wie der Begriff Einheit der Kultur seiner formallogischen Natur nach beschaffen sei. Dann erst wird die Frage nach der inhaltlichen Natur unsres Begriffes, nach dem Gehalt, der ihn von den „Einheiten" andrer Wirklichkeitssphären unterscheidet, aufgeworfen werden können.

Zur Logik individueller Einheiten. Die Situation, mit der wir es zu tun haben, ist folgende: eine konkrete menschliche Gemeinschaft, nach Umfang, Lage, seelischer Struktur durchaus charakterisiert, lebt unter der allgemeinen Bedingung der schöpferischen Stufe des Geistes. Das heißt: ihre seelische Lebensbewegung hat den großen Umweg übers Objekt genommen, der den Menschen im geistigen Sinn zum Menschen macht. Dieses Seelentum reagiert nicht bloß auf seine Umwelt, es befriedigt nicht nur aus ihr seine vitalen Zwecke, es gibt nicht nur von Moment zu Moment, was es erlebt, in Ausdrucksbewegungen kund, — sondern es objektiviert den Gehalt seines Wesens zum Sinngehalt von Gegenständen, es umstellt sich mit bündigen Formen, die eine objektive Bedeutung in sich tragen und, so oft sie verstanden werden, diese Bedeutung aktiv geltend machen. Die schöpferischen Akte, aus denen die Formen hervorgehen, sind teils rein individueller, teils mehr oder minder sozialer Natur. Aber die Analyse des Schaffensprozesses zeigte, daß die Grade, in denen er auf einzelne Individuen detachiert ist, die Grundstruktur des schöpferischen Verhaltens zwischen subjektivem und objektivem Geist nicht verändert. Mit den Formen nun, die ihm seinen eignen Sinngehalt objektiviert widerspiegeln, l e b t das schöpferische Leben. Es schließt tausendfältig, von all den einzelnen individuellen Subjekten aus, den Kreislauf des Verstehens, der die latente Bedeutung der Formen durch Berührung mit subjektivem Seelentum wieder aktuell macht. Viele Komplikationen, von denen zum Teil die Rede war, treten hinzu: an Stelle vollkom-

menen und adäquaten Verstehens tritt in der Mehrzahl der Fälle partielles und umdeutendes, Formen mit heterogenem Sinngehalt vermögen sich im System der eignen lebendig zu erhalten oder werden eingefügt; die Zweipoligkeit in allen Verstehensprozessen und der Schematismus des Sinnwandels machen dergleichen möglich. Dies komplizierte Gewebe also aus subjektivem und objektivem Geist, dies Ineinander von schöpferischen und empfangenden Akten, dieses Leben mit objektiv-geistigen Formen und dieses Getragensein gegenständlicher Bedeutungen von subjektivem Seelentum meinen wir, wenn wir sagen: „eine Kultur". Eine bestimmte Menschengemeinschaft, gegenüberstehend einer bestimmten Fülle von Objektivationen, und beide durch ein System charakteristischer Prozesse wechselseitig verbunden. Was dieses ganze Gefüge zur Einheit mache; durch welche Art von Begriffsbildung und durch welche inhaltlichen Bestimmungen sein Einheitspunkt erfaßt werden könne, das ist nunmehr die Frage.

Was die formallogische Seite des Problems anlangt, so ist von der Feststellung auszugehen, daß eine Logik des Typus und der Individualität zwar seit langem die dringendste Forderung der Geisteswissenschaften bildet, aber als System oder auch nur als entschiedene und anerkannte Richtung des Denkens heute noch nicht vorliegt. Aufgabe einer solchen Logik wäre, die Theorie derjenigen Begriffe auszuarbeiten, die nicht Klassenbegriffe sind: die also die unübersehbare Mannigfaltigkeit der wirklichen Fälle nicht durch Abstraktion einer endlichen Anzahl gemeinsamer Merkmale überwinden; sondern die individuelle und typische S t r u k t u r e n zu ihrem Inhalt haben: die also das Konkret-Wirkliche auf die immanente Notwendigkeit seines Gefüges zurückführen und zum Begriff gelangen, ohne den Umweg über die Generalisation zu nehmen. Alles Denken, vorzüglich dasjenige der Wissenschaften vom Leben, von der Seele und vom Geist, bildet solche Begriffe — nur ist die Philosophie bisher die neue Logik schuldig geblieben, die das Gesetz und das Recht solcher Begriffsbildung begründet. In der Philosophie des deutschen Idealismus, der deutschen Romantik und der deutschen Gegenwart ließen sich mancherlei Ansätze zu dieser neuen Logik finden, aber die eigentliche aristotelische Tat ist noch nicht getan. Daß sie getan wird, ist dringende Notwendigkeit: die Festigung unsres gesamten wissenschaftlichen Denkens, seine Reinigung von allerhand unsauberem Mystizismus, seine Wirkung aufs Leben hangen davon ab. Daß sie bald getan wird, ist vielen Hoffnung, uns Gewißheit. Ave, philosophe.

Solange also die logischen Kategorien, die an dieser Stelle nötig wären, noch ausstehen, bleibt nichts übrig, als durch Parallelen, durch Bilder, durch Vorgriffe und durch freie Verwendung philosophischer Mittel, die die Begriffskunst früherer Denker bereitge-

stellt hat, eine ungefähre Vorstellung davon zu erzeugen, welcher Art der gesuchte Begriff, logisch betrachtet, sei. Wenn ich den Begriff einer menschlichen Individualität bilde, so ziehe ich, bildlich gesprochen, alle einzelnen Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräfte dieses Menschen auf einen Einheitspunkt zusammen. Dieser Einheitspunkt ist nicht etwa die zusammengenommene Summe aller einzelnen Züge, sondern er ist ein einfaches Wesen, er ist schlechthin Eines: nur enthält er die ganze Fülle dieses Menschentums unentfaltet in seiner Einheit, so wie die Gleichung ihre Kurve unentfaltet in sich enthält. Es wäre eine vollkommen falsche Beschreibung unsres Verfahrens, wollten wir glauben, daß wir durch lauter Allgemeinbegriffe (klug oder dumm, stark oder schwach, leichtsinnig oder schwerblütig usw.) den Raum, in dem der gesuchte Punkt liegen könnte, immer mehr eingrenzten und uns so von außen her mit Hilfe von Generalisationen asymptotisch der Individualität näherten. Wir schaffen vielmehr, indem wir die Einheit der Individualität denken, von Anfang an ein einheitliches, spontanes Zentrum, das wir gewiß im Fortschritt unsres Erkenntnisprozesses immer näher bestimmen, zu dessen Bestimmung wir selbstverständlich lauter psychologische und moralische Allgemeinbegriffe benutzen, das aber dadurch keineswegs zum bloßen Schnittpunkt von Begriffskreisen oder zum Orte wird, auf den allerhand entfaltete Eigenschaften projiziert würden, sondern das wesentlich ein originaler Kraftpunkt ist, von dem aus alle Stücke und Seiten der konkreten Individualität belebt sind, von dem her sie also verstanden werden können. Neue Bestimmungen, die uns klar werden, treten nicht einfach zu den alten hinzu, sondern verändern unsern Begriff in seiner Totalität, lassen also seinen Gegenstand durchaus als einheitliches Wesen bestehen. So wird durch die Begriffsbildung, die hier geschieht, die unübersehbare Fülle des in der Persönlichkeit Gegebenen allerdings begrifflich überwunden, aber nicht so, daß Individuelles unter Abstrakta subsummiert, sondern so, daß im konkreten Ganzen die strukturelle Einheit, im vielfältig Wirklichen das bildungskräftige Zentrum ergriffen wird. Diese zentrale Einheit wirkt ganz und ungeteilt in allen einzelnen Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräften der entfalteten Individualität; sie wird in jeder von ihnen in charakteristischer Weise zugespitzt und gerichtet, aber sie ist in allen Äußerungen und Bestimmtheiten als ganze vorhanden. Und die Erkenntnis der Individualität ist durchgeführt, wenn sie in allen ihren Einzelheiten von ihrer Einheit her verstanden ist.

Greifen wir nun in das Gebiet des objektiven Geistes, so ändert sich natürlich in gegenständlicher Hinsicht alles. Unsre Begriffsbildung führt nicht mehr auf eine Individualität im psychologischen Sinne, sie führt nicht auf die Einheit einer Seele, eines Charakters oder einer Persönlichkeit, sie kann nur auf einen individuell be-

stimmten gegenständlichen Sinngehalt führen. Aber in formallogischem Betracht gilt die Parallele zwischen dem Problem dieses Paragraphen und der begrifflichen Erfassung seelischer Individualitäten. Auch eine Gesamtkultur ist eine Individualität, nur eben nicht eine solche der psychischen, sondern der objektiv-geistigen Sphäre. Sie ist eine Individualität unter der Bedingung, daß ein einheitliches Bildungszentrum in ihr vorhanden ist, das in allen Teilen der konkreten Kulturwirklichkeit ungeteilt wirkt, so wie der Einheitspunkt der Person in deren entfalteter Seele wirksam ist. Und wie wir auch immer den Sinngehalt, den wir als Träger der Kultureinheit ansetzen, inhaltlich zu bestimmen haben werden, — logisch muß es mit ihm bestellt sein wie mit dem „Einheitspunkt" der seelischen Individualität. Es ist wiederum keineswegs so, daß wir an all den formgewordenen Sinngehalten, die die Gesamtkultur ausmacht, eine Anzahl gemeinsamer Merkmale entdecken und daraus den Klassenbegriff aller derjenigen Objektivationen bilden, die diese Merkmale an sich tragen; oder daß wir die individuelle Eigenart des Kulturganzen als Schnittpunkt gewisser allgemeiner Bestimmungen konstruieren, die aus der Fülle seiner konkreten Äußerungen abstrahiert wären. Sondern wiederum müssen wir den Einheitspunkt, den wir suchen, als spontanes Zentrum denken, von dem aus alle Teile der Kulturindividualität innerlich belebt werden; als Kraft, die in jedem Stück des Objektivationssystems ganz wirklich ist. Es wäre natürlich sinnlos, zu behaupten, alle einzelnen Objektivationen einer Kultur trügen ein und denselben Sinngehalt in sich: eine Tragödie hat zweifellos einen andern als eine Wirtschaftsordnung, ein Rechtssatz einen andern als eine Symphonie. Aber daß in all diesen formgewordenen Sinngehalten der Einheitspunkt der Gesamtkultur wirklich und als ihr wesentlicher Kern vorhanden ist — das muß allerdings behauptet werden, wenn die Gesamtkultur als eine geistige Einheit gedacht werden soll. Alle einzelnen Objektivationen wenden diesen einheitlichen Gehalt je in einer bestimmten Richtung an, sie werten ihn nach einer charakteristischen Hinsicht aus, sie spitzen ihn zu und formen ihn durch, sie konkretisieren ihn zu einem vollbestimmten Bedeutungskomplex. Der Einheitspunkt geistiger Individualitäten ist nie an sich zu finden und zu packen, er wird gleichsam von der Realität immer nur in konkreten Auswertungen geliefert; aber in diesen ist er auch wirklich da: ein Universale in re, nicht post rem; eine Strukturformel, nicht ein abstrakter Begriff. Da, wie gesagt, eine Logik dieser ganzen Begriffsbildung noch fehlt, so kann auch das logische Verhältnis zwischen dem Einheitspunkt und den konkreten Teilen einer Kultur vorläufig nicht anders als durch Bilder und mit terminologischen Mitteln geschildert werden, die ursprünglich zu andern Zwecken, aus den inneren Notwendigkeiten irgendeines philosophischen Systems heraus, konzipiert wor-

den sind und deren Anwendung auf unser Problem lediglich analogische Übertragung ist. Platos Begriff der Idee (mit seinem Korrelatbegriff des „Teilhabens") würde fast vollkommen das Gemeinte treffen, wenn es gelänge, ihn aus seiner engen Verbindung mit der Logik der generalisierenden Begriffsbildung und aus seiner Verwurzelung in der idealistischen Metaphysik loszulösen. Wie die Ideen weder wirklich sind gleich Dingen, noch nicht-wirklich gleich abstrakten Begriffen, wie sie immer nur als die wesenhaften Kerne konkreter Realitäten, die an ihnen teil haben, real werden, so nimmt jede konkrete sinnhaltige Form, die zu einer Kultur gehört, an demjenigen Sinngehalt teil, der den Einheitspunkt des ganzen Objektivationssystems bildet. — Und lieber noch, wenn auch mit der gleichen Einschränkung, daß die eigentliche systematische Meinung des Begriffs damit nicht vollgültig, sondern nur im Sinne einer Analogie benutzt wird, würde ich Kants großen Begriff des Apriori zur Bezeichnung des gemeinten Verhältnisses heranziehen (und tat es schon öfters, als von dem Schichtengefüge gegenständlicher Sinngehalte und von ihrem tiefsten Sinnpunkt die Rede war). Diejenigen Sachverhalte, die Kant apriori nennt, sind ebenfalls weder konkretwirklich noch Abstraktionen, sie sind die gültigen, wesenhaften Strukturen der gegenständlichen Welt, sie machen Wirklichkeit möglich, im Sinne eines spontanen innerlichen Bildnertums. Und wenn ich, wie es bisher bereits ohne Rechtfertigung geschah, den Einheitspunkt einer Kultur als ihr „weltanschauliches Apriori" bezeichne, so soll die Meinung sein: daß in dem schöpferischen Menschentum, das diese Kultur trägt, zutiefst ein einheitlicher Sinngehalt ruht, der wie eine kategoriale Kraft das ganze System der Objektivationen und das ganze Leben mit ihnen formt, der in allen einzelnen formgewordenen Sinngehalten als innerster Kern vorhanden ist und von der hermeneutischen Analyse, wenn sie bis zu Ende getrieben wird, als die letzte Bedeutung aller Bedeutungen, als „Ursprung" dieser Kultur im transzendentalen Wortsinn gefunden wird.

Grundhaltung des Menschentums als weltanschauliches Apriori der Kultur. Ich werfe nunmehr die Frage auf, wie das Apriori, das die Einheit einer Kultur ausmacht, seinen inhaltlichen Bestimmungen nach, also als Sinngehalt, beschaffen sei. So wahr objektiver Geist überhaupt nicht gedacht werden kann, es sei denn als Resultat eines Schaffensprozesses; so wahr in allem Schaffen Vitalität nicht nur ausgedrückt, sondern in gegenständlichen Bündigkeiten opferhaft objektiviert wird; so wahr also die Sphäre der Kultur allererst dort beginnt, wo in einem Lebensganzen eine objektive Bedeutung und die Kraft (oder das Schicksal), sie zu objektivieren, aufgegangen ist: so wahr muß auch der Sinngehalt einer Gesamtkultur ein Komplex von gegenständlichen Bedeutungen sein. Alle

objektive Hermeneutik führt auf Sachverhalte, auf Sätze, auf Bedeutungen; nur wo diese objektive Ausdeutbarkeit zur physiognomischen Deutungsrichtung hinzutritt, liegen objektiv-geistige Gebilde vor; wo aber objektiv-geistige Gebilde vorliegen, da wird ihr spezifisches Wesen nur dadurch ergriffen, daß über ihren Ausdruckswert hinaus ihr immanent-gegenständlicher Sinngehalt gedeutet wird. Daß dabei die Ausformulierung der objektiven Sinngehalte in Sätzen ein nachträgliches rationales Geschäft ist, ist oftmals betont worden. In einem Bild sind natürlich nicht Sätze gemalt, sondern Bedeutungen, und wenn wir sie in Form von Sätzen ausformulieren, so liegt die logische Berechtigung lediglich darin, daß diese Sinngehalte nicht ichhafter, individualitätsbezogener, sondern immanent-gegenständlicher Natur sind. Es wird in dem Bild nicht ein aktuelles Leben ausgedrückt, sondern ein objektiver Sinn bedeutet. Es wird also etwa gemalt: der Raum sei endlich, oder er sei unendlich, er sei von herrlicher Weite oder er sei ein Gefängnis, er sei von mystischen Bewegungen erfüllt, er sei ein kristallklares Gefüge, er sei ein Nichts zwischen den körperhaften Dingen, er sei eine produktive ätherhafte Materie, in der alle Gegenstände bloß sichtbar gewordene Zusammenballungen seien — oder er sei sonst etwas. Nicht als Satz im logischen Sinn, nicht einmal als abstrakte Meinung, sondern als lebendige Anschauung, aber auch in dieser Form ihre Struktur als gegenständlicher Sinngehalt durchaus bewahrend, lebt in den Formen des objektiven Geistes diejenige Bedeutung, die in ihnen objektiviert ist.

Für das weltanschauliche Apriori, das den Sinngehalt einer Gesamtkultur ausmacht, gilt das gleiche. Ziehen wir es, um es überhaupt formulieren zu können, in einen Satz oder in einen Komplex von Sätzen ab, so müssen wir wissen, daß wir es damit aus seinem konkreten Sein in die Sprache der Hermeneutik übersetzen. Um die Rationalisierung, die alle Ausdeutung in Worten notwendig mit sich bringt, möglichst auszuschalten; um nachdrücklich bewußt zu machen, daß es sich in Wahrheit um durchaus vorrationale, unformulierte, nicht gewußte, sondern gehabte und gelebte Sinngehalte handelt, bezeichne ich das weltanschauliche Apriori einer Kultur seinem Inhalt nach als eine „Grundhaltung des Menschentums". Darin soll liegen, daß hier nichts gesagt oder behauptet wird, sondern daß ein Bedeutungsgehalt in jener stillschweigenden, totalen und unbewußten Weise da ist, die wir als organisch gewordene H a l t u n g empfinden. Dieses Menschentum trägt in der Totalität seines Wesens eine Bedeutung und objektiviert sie notwendig, wo immer es aus seiner Vitalitätsspannung heraus Werke schafft. Die ewigen Probleme des Lebens sind in ihm durch eine charakteristische Weise, Mensch zu sein, gelöst: es selbst, dieses Menschentum, ist eine gelebte Antwort auf die Frage nach dem Gefüge und Sinn

des Menschseins überhaupt. Eine Urentscheidung ist in ihm gefällt, eine Urstellung zur Welt wird innegehabt, und alle Einzelentscheidungen irgendeinem Phänomen des Lebens gegenüber sind in ihr wie in einer einfachen aber allumfassenden Formel mitgesetzt. Und die ganze Fülle der im Rahmen dieses Menschentums überhaupt möglichen Sinngehalte ist nur die Entfaltung, Anwendung und Auswertung dessen, was punktuell zusammengezogen, potentiell bereitliegend und kategorial ursprünglich in der spontanen Grundhaltung dieses Typus Mensch gegeben ist.

Fragt man sich, wie eine solche menschliche Grundhaltung beschrieben werden könne, so scheint der erste Blick auf die Größe und Eigenart der Aufgabe die Antwort nahezulegen: hier müsse der analytische Philosoph dem synthetischen Historiker das Feld räumen, denn es handle sich darum, ein absolut Einfaches, das zugleich von der größten Füllehaltigkeit sei, anschaulich zu machen und eine Welt von Kultur verstehend zurückzuversetzen in den keimhaften Ursprung einer organischen Schöpferkraft. Methoden zu finden, nach denen diese Aufgabe geleistet werden könne, wohl gar einen Schematismus aufzustellen, nach dem die möglichen Grundhaltungen des Menschentums erfaßbar seien, sei unmöglich. Hier müsse das produktive Verstehen des historischen Künstlers ans Werk gerufen werden und von Fall zu Fall suchen und sagen, was nötig sei. Und wie sich ein Menschentum erst in der Fülle seiner Objektivationen völlig auswirke, so müsse wohl der Nachverstehende zwar nicht die Gesamtheit des Kulturwerks, aber eine breite Auswahl aus ihm vor uns hinstellen und den schöpferischen Einheitspunkt des Ganzen am Ende mehr ahnen lassen als plump bezeichnen: dem Dramatiker gleich, der die Individualität seiner Menschen schildert, indem er sie an ihrem Schicksal sich bewähren läßt.

So unantastbar das Recht des produktiven Historikers auf die freieste Gestaltung des einzelnen Falles ist, so gewiß scheint mir, daß auch die kulturphilosophische Analyse noch einen Schritt weitergehen darf und muß in Richtung der Frage: mit welchen begrifflichen Mitteln die Grundhaltung eines Menschentums erfaßt werden kann. Ob durch diese Analyse die Arbeit des Historikers gefördert wird, ist eine spätere Sorge. Zunächst einmal hat jede Denkrichtung ihr eignes immanentes Gesetz und die Pflicht, sich selbst so weit zu treiben, wie es möglich ist.

Die Schwierigkeit, eine menschliche Grundhaltung inhaltlich zu erfassen, liegt darin begründet, daß in ihr der Bedeutungsgehalt einer Gesamtkultur zur absoluten Einfachheit eines organischen Willensentscheids zusammengezogen und aus seinem entfalteten Zustand in reine Potenz zurückgenommen ist. Es liegt nun die Frage nahe, ob es nicht einen engsten, innern Ring von Gegenständen gebe,

an dem sich die Einheit der Grundhaltung primär bewähre, so daß ihre Totalität, wenn sie schon an sich nicht erkennbar wäre, an diesen ersten und prinzipiellsten Bewährungen eindeutig erfaßt werden könnte. Das Menschentum, das zu begreifen ist, wäre gleichsam mit den unwegdenkbaren apriorischen Tatsachen der Lebenswelt zu umstellen; es wäre zu untersuchen, wie sich die Urphänomene der Menschheit überhaupt in seiner individuellen Eigenart brechen und färben: so würde die absolute Einfachheit seines Wesens in einer ersten, paradigmatischen Ausbreitung sichtbar gemacht. Und wenn die allgemeine Philosophie des Lebens ein System derjenigen Urphänomene, die mit der Tatsache des Lebens überhaupt gesetzt sind, aufstellen könnte, so wäre damit allerdings ein Schema gewonnen, mit dessen Hilfe die Grundhaltung jedes Menschentums vollkommen charakterisiert werden könnte.

Welches sind solche primäre Tatsachen, denen gegenüber eine Grundhaltung sich zutiefst bewährt? Da ihre begründete Ableitung, wie gesagt, Aufgabe der systematischen Philosophie des Lebens ist, begnüge ich mich hier mit Beispielen und deute nur gleichsam die allgemeine Größenordnung derjenigen Gegenstände an, die in Betracht kommen. Glauben wir Spengler, so sind die Ursymbole, an denen sich das Seelentum einer Kultur kundtut: das Verhältnis des Menschen zum Raum und zur Zeit. Ich halte diese Erkenntnis für einen wunderbaren Griff (der übrigens von manchem großen Historiker der Vergangenheit stillschweigend und unbewußt vorgetan ist). Verhältnis des Menschen zum Raum und zur Zeit, das bedeutet dabei natürlich nicht die abstrakte Stellung und Lösung zweier theoretischer Probleme, sondern das bedeutet einen weltanschaulichen Entscheid gegenüber zwei konstitutiven Hinsichten der konkreten Umwelt. Alles Leben vollzieht sich in der Polarität zwischen dem Subjekt und der gegenüberstehenden Welt und strömt, von Gegenwart zu Gegenwart getragen, in einem erlebten Rhythmus vom Gestern ins Morgen. Wie nun diese beiden großen Tatsachen nicht sowohl begrifflich gedacht als lebendig bezwungen werden; wie das Subjekt die Gegenstände seiner Welt um sich her vorfindet und anschaut: bunt oder trübe, körperhaft oder verschmolzen, fest oder schemenhaft, geordnet oder chaotisch, ruhend oder bewegt; wie es sich selbst in ihnen erlebt: gehegt oder verlassen, bedrückt oder befreit, eingeordnet oder ausgeschlossen; wie es die Bewegung des Geschehens in sich und um sich her versteht: als ruhige Dauer, als rasende Flucht von einer Unendlichkeit in die andre, als Streben, als Hinsinken, als Reihung oder als klingende Kette aus gerundeten Stunden — das muß allerdings als die gründlichste symbolhafte Bewährung seiner wesenhaften Struktur gelten. Denn hier ist ein Menschentum mit denjenigen Tatsachen konfrontiert, mit denen alles Leben notwendig konfrontiert wird, und die organische

Reaktion auf sie ist die reine Realisierung dessen, was es an Gehalt potentiell in sich trägt.

Die philosophische Analyse des Lebens wird außer diesen beiden Tatsachen noch eine Reihe andrer Urphänomene finden, die im gleichen Sinn und mit gleichem Recht als Bewährungsobjekte für die Grundhaltung eines Menschentums ausgewertet werden können. All den irreduziblen Tatbeständen, die an den innersten Kern des Subjekts heranreichen und eine charakteristische Haltung seiner Spontaneität als Antwort erzwingen, kommt notwendig diese symbolische Bedeutung zu. Was etwa in der Grundhaltung, die mit dem betreffenden Menschentum gesetzt ist, über die Tatsache des Mitmenschen entschieden ist; wie das Problem der menschlichen Gemeinschaft gelöst wird (nicht im Sinne irgendwelcher organisatorischer Ordnung, sondern im Sinne eines ursprünglichen Gesamterlebnisses, das allen sozialen Objektivationen als ihr Geist zugrunde liegt); wie dem Tod gegenübergestanden wird; wie die eignen Werke und wie die Formen des objektiven Geistes überhaupt in die natürliche Erde eingeordnet gedacht werden; wie fern oder nah, wie fremd oder artverwandt der Mensch sich dem Tier fühlt; wie der große ewige Kampf zwischen Mann und Weib aufgefaßt und ausgetragen wird; mit welchem Mut und Sinn schließlich der Mensch dem Weltall als Ganzem gegenübersteht — das sind dergleichen primäre Entscheidungen gegenüber Tatsachen des innern Rings: Bewährungen der Grundhaltung an Urphänomenen der Lebenswelt.

Und allein von diesen Bewährungen aus, das ist nun unsre Meinung, kann die Grundhaltung eines Menschentums begrifflich erfaßt und in ihrer Individualität charakterisiert werden. Hier sind Fragen gestellt, deren Recht in der Struktur des Lebens selbst begründet ist, und aus den Antworten auf sie muß sich ermessen lassen: welch ein Wesen es ist, das da antwortet. Alle Entscheidungen, die wir vorfinden, werden wir verstehend auf das spontane Zentrum zu beziehen haben, aus denen sie quellen, und eine jede wird das einheitliche Wesen dieses Menschentums bestimmen helfen.

Ich setze etwa den Fall: ein Menschentum enthalte in dem einheitlichen Sinngehalt, den es in sich trage, die folgenden Urentscheidungen latent. Die Zeit sei ihm nicht wesentlich ein kontinuierlicher Verlauf, der aus dem Unendlichen ins Unendliche führt und in dem der Moment ein bloßer Querschnitt des Denkens ist, sie sei ihm vielmehr eine Kette von plastisch aneinandergereihten Gegenwarten. Der Raum sei ihm gleichfalls nicht real gewordene Unendlichkeit, er sei lediglich diejenige Leere, die zwischen den festbegrenzten Gegenständen ist. Der Mitmensch sei für diese Grundhaltung nicht wesentlich einsame und sterbliche Seele, die aus der Ewigkeit kommt und über ihre leibliche Existenz hinaus

in die Ewigkeit strebt, er sei belebter, geistbegabter Körper, mit dem ich in festen Beziehungen stehe, Vorbild aller Statuen, Bürger, eingeordnet in das Gefüge der konkreten Polis. Die Welt als Ganzes sei endlicher Kosmos mit allseitigen festen Grenzen gegen das äußere Nichts. Der Tod sei nicht die Fortsetzung, Erhöhung oder Vollendung des Lebens, sondern seine Negation durch eine schemenhafte Viertelswirklichkeit. Man fühlt, wie sehr alle diese Entscheidungen auf einen Einheitspunkt konvergieren, und es verschlägt dabei nichts, daß alle Züge mit Bewußtsein gröblich schematisiert wurden. Sollte wirklich die Grundhaltung des Griechentums begriffen werden, so müßte mit viel feineren begrifflichen Mitteln gearbeitet werden, aber das logische Verfahren bliebe das gleiche: an ihren wesensnotwendigen Ausstrahlungen würde die wirkende Einheit erfaßt.

Daß dieses Verfahren in sich möglich ist, daß also die Bewährungen einer Grundhaltung an einzelnen Urphänomenen des Lebens wirklich zur Einheit zusammengehen, das ist dabei einerseits Voraussetzung, anderseits Resultat; es muß als Entscheidung vorweggenommen sein und wird zum Schluß beglaubigt. Dieser eigentümliche Zirkel darf nicht überraschen, er liegt immer vor, wenn lebendige Einheiten verstanden werden. Auch wenn ich einen individuellen Charakter verstehe, setze ich fürs erste voraus, daß ein einheitliches Zentrum, durch gewisse Qualitäten bestimmt, vorhanden sei, beziehe darauf alle Züge, stärke diese Voraussetzung logisch, indem ich sie durchführe, und habe sie gerechtfertigt, wenn das Verstehen gelungen ist. Und der gleiche logische Prozeß liegt in unserm Problem vor, nur ist er freilich noch einmal um ein Vielfaches kompliziert. Denn die Grundhaltung eines schöpferischen Menschentums, als das Apriori einer gesamten Kulturwelt, zu begreifen, das ist allerdings eine der höchsten Aufgaben, die dem verstehenden Sinn überhaupt gestellt werden können. Immerhin scheint mir die Tatsache, daß der Geschichtsschreibung großzügige Lösungen des Problems tatsächlich gelungen sind, den theoretischen Versuch zu rechtfertigen, der Logik dieser Lösungen und ihren philosophischen Grundlagen nachzugehen.

Und wenn uns aus der Philosophie des Lebens und des Geistes (aus Tiefen also, die hier nicht zu eröffnen sind) die Überzeugung zuströmt, daß objektiver Geist nicht eine äußerlich aneinandergereihte oder zweckhaft zusammengehaltene Summe von Formen, sondern ein im innern Wesen des Menschentums gründendes Schicksal ist, so tritt zu jenem empirischen Motiv ein metaphysischer Grund hinzu und befestigt unsern Glauben: daß es eine tiefste Einheit des menschlichen Gehalts ist, die den Sinn einer Kultur ausmacht, und daß es tiefste Wandlungen dieses Menschentums sind, die die Geschichte der kultivierten Erde bewegen.

8. DIE GLIEDERUNG DER GESAMTKULTUR. DAS SYSTEM DER KULTURSYSTEME

(AUSBLICK AUF EIN PROBLEM)

Ich schließe diese kulturphilosophischen Erörterungen über den Aufbau der objektiv-geistigen Welt mit dem Ausblick auf ein Problem und auf den Weg seiner Lösung. Wenn der vorige Paragraph den Nachweis versuchte, daß die Gesamtkulturen die wirklichen Struktureinheiten der objektiv-geistigen Sphäre sind: Struktureinheiten auf Grund eines apriorischen Sinngehalts, an dem alle ihre Stücke teilhaben und der in allen zu konkreten sinnhaltigen Formen ausgemünzt wird, — so werfe ich nunmehr die Frage auf, ob die Einheit einer Kultur ein inneres notwendiges Prinzip der Gliederung in sich trage; ob also die Grundhaltung eines Menschentums sich notwendig in bestimmten Richtungen, im Sinne bestimmter Formungsprinzipien objektiviere und ob ein System dieser Formungsprinzipien aufweisbar sei. Ich bezeichne die notwendigen und wesentlichen, in sich homogenen und von einem eignen Formungsprinzip beherrschten Sphären des Kulturlebens (also das Recht, die Kunst, die Wissenschaft, die Wirtschaft usw.) mit Dilthey als „Kultursysteme" und kann daher die gemeinte Frage auch so formulieren: gibt es ein System der Kultursysteme? gibt es (abgesehen von jeder inhaltlichen Erfüllung durch den Sinngehalt einer menschlichen Grundhaltung) ein transzendentales Schema dieser Kultursysteme?

Wer der Meinung wäre, daß es dergleichen nicht gibt, dem bliebe nichts übrig, als am Material der geschichtlichen Welt die verschiedenen Objektivationsrichtungen und Formungsweisen, in deren Sinn je objektiver Geist geschaffen worden ist, empirisch aufzuraffen; also etwa zu konstatieren: es habe unter Kulturmenschen immer so etwas gegeben wie eine Sozialordnung, eine Kunstübung, religiöse Verrichtungen, wirtschaftliche Versorgungsmethoden usw. Er dürfte sich nicht darüber wundern, ja er müßte erwarten, daß eines Tages eine Kultur ausgegraben würde oder sich auftäte, die eine dieser Formungsrichtungen nicht oder die eine ganz neue in sich enthielte. Wer aber die Überzeugung hat, daß im Phänomen der Kultur eine notwendige innere Ordnung gründet, nach der die Richtungen, in denen ein menschlicher Sinngehalt objektiviert werden muß, festgelegt sind, dem erwächst die Aufgabe, das Prinzip dieser Ordnung anzugeben und nach ihm das System der notwendigen und zureichenden Kultursysteme abzuleiten. Die Ableitung selbst vornehmen hieße ein neues Buch schreiben. Dieses Buch wird geschrieben werden. Hier aber ist die Absicht lediglich die: die innere Verbindung des neuen Problems mit den bisherigen sichtbar zu machen und da-

mit die Einleitung in die Kulturphilosophie bis zu dem Punkte zu führen, wo das System der Kulturphilosophie beginnt.

Ehe ich das methodische Prinzip angebe, nach dem meines Erachtens das System der Kultursysteme abgeleitet werden muß, skizziere ich zwei Denkrichtungen, in denen unsre Problemstellung von andern in Angriff genommen worden ist. Für Hegel bilden (wie sich das nach dem Stil seines Gesamtsystems von selbst versteht) nicht nur die Volksgeister und ihre Prinzipien (also diejenigen geistigen Einheiten, die wir Grundhaltungen des Menschentums nennen), sondern ebenso auch die notwendigen Betätigungs- und Ausformungsrichtungen der Volksgeister einen logischen Stufenbau, eine deduzierbare Reihe von Begriffsinhalten, die dialektisch zusammenhängen und die am Faden der dialektischen Methode gefunden werden können. Wenn auch in Hegels System nirgendwo das System aller Kultursysteme als dialektische Kette entwickelt wird: Stücke dieser Kette finden sich allerorten. Die Kultursysteme des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit (das heißt der Gemeinschaftsordnung und des Staates) hängen wie eine logische Folge von begrifflichen Bestimmungen des Willens zusammen; Kunst, Religion und Philosophie werden als Stufen der Abstraktheit übereinander aufgebaut; so wird im Gewebe des Hegelschen Kulturbegriffs überall der Faden der rationalen Dialektik sichtbar. Es ist klar, daß diese Methode einer Deduktion des Systems der Kultursysteme mit dem metaphysischen Rationalismus der Hegelschen Gesamtphilosophie steht und fällt.

Als die zweite prinzipielle Lösung unsres Problems sei Diltheys Lehre genannt: sie macht an Stelle der Logik die Psychologie zum Organon der Kulturphilosophie und gewinnt das System der Kultursysteme aus der Natur des psychophysischen Menschen. Jedes Kultursystem verwirklicht auf Grund der arbeitsteiligen Zusammenarbeit vieler Individuen eine homogene, lebenswichtige Leistung und teilt den Ertrag dieser Leistung denjenigen Individuen, die ihm als Konsumenten angehören, zu. Erst in allen Kultursystemen zusammen wird die Fülle aller Leistungen, deren der Mensch fähig ist, getan, wird die Fülle aller Zwecke, die er sich setzen kann, erstrebt, wird die Fülle aller Bedürfnisse, die in ihm treiben, befriedigt. So ist das System der Kultursysteme spiegelbildhaft vorhanden im Menschen und seiner leiblich-seelischen Struktur. Man stelle das System der Triebe und Zwecke auf, die im Menschen als psychophysischer Lebenseinheit wohnen; man prüfe, was die Vitalität, das Gemüt, der Wille, der Intellekt des Menschen an Bedürfnissen mit sich bringt — und man hat dadurch auf psychologisch-induktivem Wege die innere Gliederung seines Kulturwerkes gefunden. Unsre Erkenntnis wird so und sooft den umgekehrten Weg gehen: sie wird aus den Systemen der Objektivation auf die seelischen

Kräfte schließen, die sich in ihnen auswirken; aber das Prinzip des Kulturbegriffs (auf das es hier allein ankommt) ist dies: die empirische Natur des Menschen enthalte in den Strebungen und Wollungen, aus denen sie zusammengewoben sei, die Gliederung der Gesamtkultur in ihre wesentlichen Systeme vorgezeichnet.

Ich glaube, daß der Kulturbegriff, der sich als Resultat unsrer ganzen bisherigen Untersuchung ergeben hat, eine dritte Lösung der Frage nach dem System der Kultursysteme ermöglicht und begründet: eine Lösung, die von der Bündigkeit einer Deduktion ist, ohne dem Rationalismus zu erliegen, und die Diltheys anthropologische Wendung mitmacht, ohne in seinen Psychologismus zu verfallen. Die Lösung, die ich meine, geht von der Erkenntnis aus, daß Kultur überall dort und nur dort ist, wo ein Leben mit gegenständlichem Sinngehalt vorhanden ist, wo eine sinnhafte Bedeutung vom Leben Besitz ergriffen hat und wo sich nunmehr das Leben nicht mehr nur in vitaler Bewegung, sondern in geschaffenen Formen auswirkt. In dieser Synthesis eines sinnhaltigen Lebens repräsentierte uns der geistige Bedeutungsgehalt, potentiell zusammengezogen in eine apriorische Grundhaltung des Menschen zur Welt, die Idee der Einheit des Formensystems: alle konkreten Sinngehalte nahmen an ihm teil, und er wohnte in allen ganz. Eine Gliederung aber der Einheit ergibt sich dadurch, daß dieser zentrale gegenständliche Sinngehalt als Grundhaltung in eine Vitalität eingesenkt ist. In dem Leben selbst, gleichviel mit welchem Geist es geladen ist, liegt eine bestimmte Struktur, und unsre methodische These ist: daß in dieser Struktur des Lebens das Prinzip der Objektivationsrichtungen vorgezeichnet ist, die notwendig sind und die es geben kann. — Es wird also die Aufgabe sein, die elementaren Wesenszüge des Lebens aufzudecken und zu fragen, was für Formungsweisen herauskommen, wenn das Leben in der Richtung dieser seiner einzelnen Wesenszüge seine Grundhaltung objektiviert. Solche Wesenszüge des Lebens sind zum Beispiel: daß alles Leben in der polaren Spannung von Subjekt und Objekt verläuft; daß es sich in Akten vollzieht; daß diese Akte von personalen Einheiten ausgehen und gespeist werden; daß die objektive Umwelt, in theoretischer Haltung angeschaut, Gegenstände und Relationen zwischen ihnen zeigt; daß sich Werte und Beziehungen von Werten in ihr finden; daß einige Gegenstände der Umwelt lebendige Personen sind, die auf Akte mit Akten antworten, und so weiter. Diese einzelnen Strukturelemente der Lebenstatsache, so behaupte ich nun, konstituieren zugleich die Formungsprinzipien der einzelnen Kultursysteme. Der einheitliche Sinngehalt der Grundhaltung wird in jedem Kultursystem mit dem Akzent auf einem bestimmten Wesenszug des Lebens ausgeformt: er wird zu einem Bild der Umwelt oder zu einem Verhalten des Subjekts in ihr ausgewertet; er wird

zu einem System reiner Akte gestaltet; er wird zu Person gemacht; er wird zu Gegenstand verfestigt; er wird in Relationen aufgelöst; er wird zu einem Gefüge von Werten systematisiert; er wird zu zwischenmenschlichen Bezügen objektiviert und so fort: so gibt die Lage des Akzents jedesmal das Prinzip für eine neue Sphäre von Objektivationen ab.

Diese Deduktion also wird durchzuführen sein. Es wird sich dann zeigen, daß das System von Kultursystemen, das wir finden, wenn wir den Strukturbegriff des Lebens vollständig und ohne willkürliche Zuspitzungen zu unserm Ausgang machen, mit der empirischen Wirklichkeit der geschichtlichen Welt wunderbar übereinstimmt und sie vollkommen ausschöpft.

Was in den bisherigen Untersuchungen über die Struktur der objektiv-geistigen Welt ermittelt wurde, sind phänomenologische Klärungen, die als Einleitung in die Kulturphilosophie nötig waren. Ich halte die transzendentalphilosophische Ableitung der immanenten Gliederung der Kultur für die erste systematische Aufgabe, die einem Denken gestellt ist, das es wagt, endlich wieder mit philosophischem Geist und Anspruch an die Tatsache der Kultur heranzugehen. Daß aber dieses Buch nicht mit Resultaten, schwarz auf weiß, schließt, sondern mit Ausblicken, Versprechungen und Aufrufen — das mag symbolisch sein für die gegenwärtige Lage dieses Denkens: es ist ein Neubeginnen und Wegesuchen, es probt alte Denkmethoden an neuen Denkzwecken durch, schafft sich an den Aufgaben selbst die eignen Mittel ihrer Lösung und empfindet um sich her die abenteuerliche Stimmung dessen, der im Neuland nicht Wege noch Endziel sondern nur die Richtung weiß.

Die angegebenen Preise sind Grundpreise
die z. Zt. (Dezember 1922), den jetzigen Herstellungs- und allgemeinen Unkosten entsprechend, mit der Teuerungsziffer 400 (für Schulbücher, mit * bezeichnet, mit 100) zu vervielfältigen sind.

Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. In 7 Bdn. Bisher erschien: Band I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Geh. M. 5.50, geb. M. 7.50. Band II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. 2. Aufl. Geh. M. 7.—, geb. M. 9.—. Band IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Entwicklung des deutschen Idealismus. Geh. M. 8.—, geb. M. 10.—

„Dilthey war mit einer wunderbaren, nahezu unbegrenzten Feinheit des Blickes für das geschichtliche Leben und der Gabe tiefsten Hineinfühlens in dasselbe ausgestattet. Wie viele Zusammenhänge, die bis dahin dem Auge des Forschers verborgen geblieben waren, hat er aufgedeckt! Wo er bei seinen Studien auf eine Persönlichkeit von lebensvoller Eigenart stieß, da gewinnt seine Darstellung oft einen geradezu dramatischen Charakter." (Kantstudien.)

Systematische Philosophie. (Die Kult. d. Gegenw., hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. VI.) 3. Aufl. M. 7.—, geb. M. 9.—

„Die Hervorhebung des Wesentlichen, die Reife des Urteils, das Fernhalten alles Schulmäßigen und Pedantischen, die Klarheit und Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks — dies alles drückt den einzelnen Abhandlungen den Stempel des Klassizismus auf." (Jahrb. d. Philosophie.)

Allg. Geschichte d. Philosophie. (D. Kult. d. Geg. hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. V.) 3. Aufl. Geh. ca. M. 9.50, geb. ca. M. 12.—

„Man wird kaum ein Buch finden, das von gleich hohem Standpunkt aus, dabei in fesselnder Darstellung eine Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart und damit eine Geschichte des geistigen Lebens überhaupt gibt." (Zeitschr. f. lateinl. höh. Schulen.)

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Riehl. 6. Aufl. Geh. M. 2.—, geb. M. 3.25

„. . . So steigt ein Stück geistiger Menschheitsgeschichte in seinen wesentlichen Umrissen mit herauf, und indem wir uns um die Sache bemühen, lernen wir große Menschen kennen, die für uns gelebt haben und uns einladen, mit ihnen zu leben." (Tägliche Rundschau.)

Erkenntnis und Leben. Untersuchungen über Gliederung, Methoden und Beruf der Wissenschaft. Von Prof. Dr. Th. Litt. Kart. M. 4.—

In der alten, in der heutigen Zeitenwende wieder auftauchenden Frage nach dem Werte der Erkenntnis, insbesondere der Wissenschaft für das Leben sieht die Schrift ein schlechthin grundlegendes Problem aller Wissenschaftstheorie auf einen zusammenfassenden Ausdruck gebracht, das sie nun in geschichtlichen erkenntnistheoretischen und methodologischen Untersuchungen zu klären sucht. Sie führen zur Feststellung einer als Strukturlehre zu bezeichnenden Grundwissenschaft, erörtern die Funktion, die die Wissenschaften von Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Erziehung im lebendigen Ganzen der Kultur auszuüben haben und suchen endlich über Möglichkeiten, Grenzen und Lebensbedeutung einer allgemeinen Theorie der Werte Klarheit zu schaffen.

Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule. Von Prof. Dr. E. Spranger. M. 1.60

Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie. Von Prof. Dr. A. Brunswig. Geh. M. 1.80, geb. M. 3.—

Hauptfragen der modernen Kultur. Von Privatdozent Dr. Emil Hammacher. Geh. M. 5.—, geb. M. 6.—

Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik. Von Prof. Dr. Th. Litt. 2. Aufl. [In Vorb. 1922.]

Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke. Als Beitrag zur politischen Geistesgesch. Von Privatdoz. Dr. H. Heller. Geh. M. 4.20, geb. M. 7.20

Der Einzelne und sein Staat. Von Privatdozent Dr. jur. et phil. W. Schulze-Sölde. Geh. M. 4.—, geb. M. 5.40

Persönlichkeit und Weltanschauung. Psych. Untersuch. z. Religion, Kunst u. Philos. V. Dr. R. Müller-Freienfels. Mit Abb. i. T. u. a. 5 Taf. M. 3.—, geb. M. 4.50

Psychologie der Kunst. Darstellung ihrer Grundzüge. Von Dr. R. Müller-Freienfels. 2., vollst. umg. u. verm. Aufl. 3 Bde. I: Allgemeine Grundlegung und Psychologie des Kunstgenießens. Mit 9 Taf. Geh. M. 3.75, geb. M. 4.30. II: Psychologie d. Kunstschaffens, der Stilbildung u. d. Wertung. 2. Aufl. ca. M. 10.—, geb. ca. M. 13.— III: System d. Künste. Die psycholog. Grundlagen d. einzelnen Kunstzweige. 2. Aufl. [In Vorb. 22.]

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Anfragen ist Rückporto beizufügen

